Ramón González Férriz

La revolución divertida

DEBATE

Ramón González Férriz

La revolución divertida

DEBATE

La revolución divertida

Cincuenta años de política pop

RAMÓN GONZÁLEZ FÉRRIZ

DEBATE

Para Ramón y M.ª Àngels, y para Marta

Introducción

La persistencia de los años sesenta

Muchas de las cosas que sucedieron en los años sesenta siguen teniendo hoy una asombrosa influencia cultural y política. Fue entonces cuando se inventaron el pop, el feminismo, el sincretismo religioso, la lucha por los derechos civiles, el pacifismo, los políticos obsesionados con la imagen, la juventud como clase, la droga como liberación y, en buena medida, las relaciones sexuales, que, a decir de Philip Larkin, aparecieron exactamente en 1963, poco antes que el primer disco de los Beatles. Sin duda, todo esto ya existía antes de formas más o menos distintas, pero hasta entonces jamás había alcanzado una centralidad tan abrumadora, probablemente porque nunca antes había podido salir por televisión. Con todo, lo más asombroso de los años sesenta es que ni siquiera todos ellos tuvieron lugar en los años sesenta, sino bastante más tarde. En muchos sentidos, los sesenta duran hasta hoy.

Naturalmente, fue en los sesenta cuando la música de masas se convirtió en un asunto político, al igual que lo hizo el sexo, en buena medida gracias a la difusión masiva de la píldora anticonceptiva a partir de 1960; cuando muchos jóvenes occidentales se organizaron para mostrar su desdén por el capitalismo de las grandes empresas y se dejaron seducir por el orientalismo o por otras filosofías que prometían un mundo nuevo y diferente, mientras que otros, en la Europa del Este, trataban de acabar con el comunismo. Sin embargo, el fenómeno más perdurable de los sesenta, fruto de la suma de

todas esas cosas y muchas más, fue su descubrimiento de una nueva forma de rebelarse contra el sistema. Y es que, aunque esas expresiones de rebelión tuvieran un contenido explícitamente político, no eran una repetición de las revoluciones de toda la vida. Estas revueltas eran casi siempre pacíficas, y sus integrantes no sólo no estaban interesados en el poder, sino que despreciaban, al menos por el momento, toda idea de poder. Detestaban la política formal, aspiraban a una libertad sin apenas más límites que la conciencia, y articulaban todo eso, en gran medida, en canciones, libros, películas o espectáculos reivindicativos. Nada de esto, por supuesto, era una novedad en la historia de Occidente, pero lo que lo cambió todo fue que esa explosión de libertad coincidió con la explosión de los medios de comunicación de masas y fue, en buena medida, fruto de ella.

Si he dicho que los sesenta duran hasta hoy es porque el sistema de relaciones culturales que se estableció entonces es el medio en el que vivimos ahora. La libertad sexual, el pop, los intelectuales mediáticos, la mezcla aparentemente incoherente de ideologías, la informalidad en las relaciones laborales, las nuevas formas familiares, el prestigio de la juventud, la reducción de la política al eslogan… Todo esto, con lo que hoy convivimos con normalidad, no es más que el fruto perdurable de la revolución cultural de los años sesenta. Pero por encima de todo, una figura domina nuestra cultura desde entonces: la figura del rebelde, del que se opone al sistema y aunque no consiga doblegarlo, de alguna forma lo adapta a su imagen y semejanza.

Sin embargo, no es fácil comprender la pervivencia de este clima cultural y del prestigio que el revoltoso mantiene incluso en sociedades perfectamente acomodadas al capitalismo. Porque, pese a todo lo que acabo de decir, no está claro si los movimientos de los sesenta —los hippies, los yippies, los *soixante-huitards* y la contracultura en general— triunfaron o

no. Es cierto que en el plano cultural su victoria fue total y que hoy la cultura de masas no puede entenderse sin lo que sucedió en esos años; también es indudable que eso mismo influyó en la política y que hoy las democracias son tan hijas de Montesquieu como de la cultura pop. Pero lo cierto es que en el deseo último de las revueltas de los sesenta, el de reformar por completo los sistemas que regían sus sociedades, fracasaron estrepitosamente. La paradoja es que tras ese fracaso indiscutible, muchos de los hombres —y, en menor medida, de las mujeres— que participaron en ese movimiento tuvieron unas carreras fulgurantes y una influencia como quizá ningún perdedor la había tenido jamás. Los revolucionarios que acabaron rindiéndose ante la fortaleza del capitalismo llegaron a dominarlo.

Así pues, aunque las sociedades democráticas siguieron siendo tras los sesenta sociedades democráticas —lamentablemente, las que no lo eran tardarían aún un tiempo en serlo—, a quienes se opusieron a esa forma política que acabaría siendo hegemónica les fue admirablemente bien. Los que quizá se habían enfrentado al parlamentarismo burgués acabaron siendo parlamentarios burgueses; los que querían dar la universidad a los estudiantes consiguieron una cátedra; los que habían detestado al empresario explotador, al fundar sus empresas, parecían olvidarlo; los que habían desdeñado la cultura mayoritaria desde hacía años formaban parte de ella. Su revolución había sido inequívocamente divertida en su reivindicación del hedonismo, y fue asimismo cómoda su adaptación al capitalismo al que se habían opuesto y que a partir de entonces, en cierto modo, liderarían. Porque lo que lograron no fue subvertir el sistema, sino fortalecerlo con un vigor extraordinario y al mismo tiempo transformarlo: si hasta entonces la imagen que teníamos del capitalista era la de un hombre de mediana edad cristiano con traje caro, a partir de los sesenta es casi más común que se trate de una estrella del rock o un adolescente con acné que

programa en su ordenador. Y eso fue, aunque no de una manera inmediata y evidente, lo que consiguieron las revueltas de los sesenta: demostrar que la esencia del capitalismo no era el conformismo, sino la rebeldía; que no había sistema más revolucionario, que aprovechara más creativamente la destrucción, que el capitalista, y que había que aprovechar los inmensos espacios que dejaba para la liberación (y el confort) personal. No habían logrado lo que querían, pero lo que obtuvieron a cambio no estaba nada mal.

La revolución divertida trata de este asunto, el de las revoluciones de los años sesenta, y de cómo algunos de sus participantes siguen ocupando el escenario central de la vida pública después de ver cómo sus ideas eran parcialmente derrotadas. Pero también habla extensamente del modo en que su trayectoria se ha convertido en el modelo a seguir para las generaciones siguientes, en una muestra más de la pervivencia de lo inventado entonces. Aunque los tiempos, sin duda, han cambiado, sigue pareciendo que, si uno quiere ser algo en la vida cultural, debe seguir el arco vital que ellos trazaron: primero ser un pensador vanguardista, luego un rebelde político, después un integrado revoltoso y, al fin, un hombre del sistema. Sucede que ahora eso ya sólo puede repetirse en forma de simulacro. Pero, como trataré de explicar, en ésas seguimos. En buena medida, sin duda, por la figura del intelectual y su papel en la sociedad que se forjó entonces.

Cabe decir también que *La revolución divertida*, aunque trata de un fenómeno que es básicamente occidental, habla algo de España, y eso hace que las cosas se compliquen. La historia no es una línea recta trazada por Dios o por Marx, y el hecho de que algunas sociedades se aparten temporalmente de un hipotético plan de eterno progreso —con una dictadura católica, por ejemplo— no es una aberración histórica, sino el producto de la voluntad de los hombres, o al menos de los hombres

poderosos. Pese a ello, es seductor pensar que España se incorporó a la historia, tras una larga separación iniciada en 1936, en 1975, con la muerte de Franco; o en 1978, con una Constitución democrática; o hasta en 1982, cuando llegó al poder no sólo la izquierda, sino la generación de los sesenta, mucho antes que en otras partes del mundo. En cualquier caso, esa llegada al poder fue considerada como un gran triunfo de la reconciliación y de la juventud —y, vista con el tiempo, fue indudablemente benéfica—, pero también dio pie de una manera si cabe más acusada a lo que trato de explicar aquí: una gente perfectamente formada para ir a la contra, para resistirse heroicamente a lo existente, debía ahora gestionar el presente y mandar sobre él; quien se había opuesto al Todo, por decirlo con la expresión de Fernando Savater, ahora no sólo era parte de él, sino la cima de su pirámide.

Naturalmente, muchos creyeron que eso fue una simple traición. Desde que el PSOE certificara su alejamiento del marxismo en 1974, y aún más desde que gran parte de esa generación se fue alejando de la ortodoxia izquierdista, el debate en el interior de la izquierda —la oficial y la que quería seguir arraigada en la contracultura— dejó en buena medida de ser de ideas para convertirse en una pelea poco elegante entre los fieles a la vieja lucha, que acusaban a los conversos de haberse vendido al capital, y los conversos, que lanzaban a la cara de los fieles que vivían fuera del tiempo. Pese a los términos machacones en que se produciría y se sigue produciendo esta riña, se trata de un asunto serio que ha marcado nuestra democracia. Parece inevitable que toda persona de izquierdas que guste del poder —no sólo político, sino también periodístico, editorial o artístico— tenga que responder en un momento u otro de su vida a la pregunta de cómo conjuga sus ideas políticas radicales con su confort personal.

Pero todo el mundo tiene que responder también a otra: ¿qué le parece lo

que sucedió en los sesenta? Naturalmente, esto nunca se formula así, pero está implícito en toda posición política. Cuando Obama concurría en las primarias para ser candidato presidencial del Partido Demócrata en 2007, Andrew Sullivan señaló hasta qué punto sus oponentes, primero Hillary Clinton y más tarde John McCain, seguían anclados en el melón abierto en los sesenta por ellos mismos o gente de su misma edad y trayectoria: si estaban a favor o en contra de la libertad sexual, el aborto, Vietnam, el consumo de drogas. Desde Nixon —que inició su mandato en 1969, y tras el que vendrían nada menos que Ford, Carter, Reagan, Bush, Clinton y Bush hijo, además del propio Obama—, el debate ha seguido siendo el mismo: el de la guerra cultural iniciada en los sesenta, que creó un cisma ideológico entre dos mitades casi simétricas de la población estadounidense, con la Nueva Izquierda no marxista a un lado y el inminente neoconservadurismo al otro. Paradójicamente, con todo, ha sido también un espacio en el que se han creado muchísimos más consensos de los que suelen creerse. Obama, nacido en 1961, respondió a la pregunta con enorme sensatez: «Yo era demasiado joven para el período de formación que fueron los sesenta: los derechos civiles, la revolución sexual, la guerra de Vietnam. No me enteré de nada de eso». Y eso podía hacer creer, así lo señalaba Sullivan, que Obama sería el presidente que cerrara las heridas de la lucha cultural entre progresistas y conservadores iniciada en los sesenta. Ya no importa qué hiciste durante la guerra de Vietnam —o, en términos españoles, si te manifestaste en contra del franquismo o no— porque esa historia acabó, se ha producido un cambio generacional y hay que seguir estudiando esos tiempos para comprenderlos mejor y sacar lecciones, pero no hay que seguir viviendo en ellos. Sin embargo, no ha sido así y el debate sigue siendo el mismo: la raza, el sexo, la guerra en Estados Unidos. En nuestro caso, buena parte de la sociedad sigue con un pie puesto en la

pulsión política de hace décadas: la Guerra Civil, el nacionalismo, la religión. Esto, sin duda, no tendría por qué ser grave —de esos asuntos se ha discutido desde que existe la sociedad—, pero es indicativo de algo que sigamos peleando por esas cosas en un lenguaje que tiene medio siglo de antigüedad.

Esto tiene una consecuencia inmediata: nuestro tiempo nos parece más pobre, menos emocionante, que ese pasado. Se lo parece a los casi ancianos que lo vivieron y a los jóvenes que no, pero que insisten en revivirlo. Existía entonces el sueño de crear un sistema distinto, de tener una vida radicalmente mejor, de hallar mayor placer en la tierra, y sin embargo hoy, incluso en mitad de una crisis histórica, el capitalismo no tiene ninguna alternativa creíble. Hoy, el político más radical es simplemente un reformista, y el intelectual más revolucionario —sea de derechas o de izquierdas— suele ser un lunático encerrado con el solo juguete de sus ideas. Pese a ello, el encanto de esa época es tal que en cierta medida no hemos acabado de abandonarla y, en cualquier caso, no hacemos más que repetirla. Seguimos rebelándonos no sólo porque las circunstancias puedan ser injustas, sino porque hemos aprendido que rebelarse puede ser una forma de vida atractiva. Vivimos en un raro cruce de nostalgia y pragmatismo.

PRIMERA PARTE

1

El 68 y el fin del consenso

En mayo de 1968, poco después de las manifestaciones juveniles que habían tenido lugar en París, el primer ministro francés, Georges Pompidou, advirtió que «nuestra civilización está siendo cuestionada. No el gobierno, no las instituciones, ni siquiera Francia, sino la sociedad moderna materialista y carente de alma».[1] Tal vez fuera algo exagerado, pero sin duda los muchachos que ocuparon la universidad y las calles parisinas también lo creían así: les parecía que nuestra civilización, la civilización occidental, estaba esencialmente mal. Por supuesto, no les gustaba el gobierno, ni la regulación de las universidades, ni ver coartada su libertad sexual, pero por encima de todo creían que el capitalismo de posguerra y la cultura burguesa habían acabado con la autonomía de los individuos y sus más íntimas necesidades de expresión. Las autoridades no comprendieron estas reivindicaciones —no debió de ayudar, sin duda, el lenguaje a veces incomprensible, a veces infantil, de los jóvenes—, y las tomaron por una revuelta comunista. En realidad, no era eso: es cierto que muchos manifestantes simpatizaban con el maoísmo y su Revolución Cultural, pero no pretendían dar un golpe de Estado. Quizá por primera vez en la historia, la revolución no estaba destinada a expulsar violentamente a los poderosos y sustituirlos. Esos jóvenes —a diferencia de los obreros franceses también movilizados en esa época, cuyas reivindicaciones eran clásicamente sindicalistas— carecían de un programa, de unas propuestas legislativas, de

un modelo de convivencia para el día después. Aunque de haberlo tenido, poco habría importado: en las elecciones convocadas a toda prisa por el presidente De Gaulle, celebradas la última semana de junio, su partido, la Union pour la Defénse de la République, arrasó y la izquierda se desplomó. Es cierto, sin embargo, que aquellos jóvenes no estaban muy interesados, al menos entonces, en la política de partidos.

© Getty Images

En Estados Unidos, tras años de revueltas estudiantiles galvanizadas por el movimiento contrario a la guerra de Vietnam y por las luchas por los derechos civiles de los negros, un puñado de estudiantes blancos de clase media decidieron articular políticamente su movimiento, aunque fuera a

modo de parodia. Hartos de la inacción hippy, en 1967 organizaron un partido, el Youth International Party —cuyos miembros eran conocidos como yippies— para luchar contra un sistema que les impedía satisfacer lo que consideraban aspiraciones legítimas de libertad. Pedían la creación de instituciones contraculturales —de cooperativas alimentarias a hospitales gratuitos— que fueran poco a poco socavando el sistema con lo que llamaron la Nueva Nación. «Queremos que todo el mundo controle su propia vida y cuide de los demás. […] No podemos tolerar actitudes, instituciones y maquinarias cuyo fin es la destrucción de la vida, la acumulación de beneficios.»[2] Entre las primeras medidas del partido estuvieron la creación de unos Juegos Olímpicos alternativos, afirmar que habían contaminado con LSD el agua potable de Chicago y la nominación de un cerdo llamado Pigasus the Inmortal como candidato a las elecciones presidenciales de 1968. Sin embargo, ese año, los hechos en crudo pesaron más que la nueva política teatral: fueron asesinados el líder negro Martin Luther King y el candidato presidencial Robert F. Kennedy, estallaron violentos disturbios raciales y la guerra de Vietnam se empantanó aún más. La canción del momento era «Hey Jude». Y el republicano Richard Nixon ganó las elecciones.

© Getty Images

Tres años antes, en 1965, un barbudo que luego sería muy cercano a los yippies, Allen Ginsberg, fue nombrado Rey de Mayo en Praga. Los checoslovacos seguían viviendo bajo el comunismo, pero al menos tenían acceso a algunos pequeños placeres extravagantemente capitalistas como el rock, los vaqueros o el pelo largo y pudieron disfrutar durante unos días de Ginsberg, que durante su visita recitó en público oraciones budistas, tocó los platillos y logró que la policía checoslovaca le deportara del país. Las protestas estudiantiles se fueron sucediendo entre la tolerancia y la represión, y en 1968 el nuevo secretario general del Partido, Dubcek, se vio obligado a presentarse al mismo tiempo como un reformista ante los checoslovacos —con medidas aperturistas conocidas como la Primavera de Praga— y como un hombre fuerte ante los rusos. Sin embargo, el 20 de

agosto las tropas soviéticas y del resto del Pacto de Varsovia invadieron a su aliado por sus excesos occidentalizadores entre las protestas de jóvenes que se ponían a los pies de los tanques extranjeros para tratar de proteger las reformas del «socialismo con rostro humano». Después de muertes y de negociaciones, la parte checoslovaca y la moscovita firmaron un documento que era de hecho una vuelta a lo peor de la dictadura, pese a que las manifestaciones en contra de la dominación soviética no se detuvieron. Al final, Dubcek fue sustituido en su puesto por Husák, encargado de «normalizar» —es decir, endurecer— el comunismo checoslovaco: la economía se centralizó de nuevo, se acabó con una tímida libertad de prensa y la cultura juvenil volvió a ser contrarrevolucionaria. En su obra de teatro *Rock'n'Roll*, el dramaturgo británico de origen checoslovaco Tom Stoppard le hace decir a la joven Lenka que, con el tiempo, «Haz el amor y no la guerra» acabaría siendo un lema más importante que «Trabajadores del mundo, uníos». Checoslovaquia siguió ocupada por los soviéticos hasta 1990.

«El gozo de la rebeldía justa»: ése fue, afirma Carlos Monsiváis, el rasgo principal del 68 mexicano. Lo que había empezado como una bronca entre pandillas estudiantiles acabó, tras la brutal represión policial, en un alzamiento poco articulado pero que reivindicaba unánimemente mayores libertades ante el régimen del PRI, un partido político de ideología confusa que llevaba en el poder desde 1929 gracias, en parte, a los fraudes electorales. Dice Monsiváis: «A los preparatorianos [estudiantes de bachillerato] que enfrentan a la policía no los impulsan el Mayo francés, las lecturas de Herbert Marcuse, los razonamientos del Che Guevara sobre el Hombre Nuevo, las lecciones de los estudiantes de Norteamérica (el Free Speech Movement de Berkeley, con su batalla por el derecho a decir "Fuck You"), y las repercusiones de la doctrina marxista, aunque sí influye en

ellos, pero no de modo doctrinario, el fastidio ante la monumentalidad y la represión priístas. Estas contiendas vienen de la decisión simultánea del no dejarse, de la furia de las personas, de grupos, de pequeñas muchedumbres en aumento que, con audacia asombrosa, renuncian a uno de los rasgos constitutivos de la sociedad, la paciencia histórica ante la represión».[3] El 2 de octubre, francotiradores del ejército dispararon contra los manifestantes reunidos en la plaza de las Tres Culturas y mataron a un número indeterminado de personas, alrededor de setenta probablemente. Diez días más tarde, se celebró en la misma Ciudad de México la inauguración de la llamada Olimpiada de la Paz. El PRI siguió en el poder hasta el año 2000.

1968 fue un año de revueltas. «Donde había comunismo —dice Mark Kurlansky— la gente se rebeló contra el comunismo; donde había capitalismo, se rebeló contra él.»[4] Sin embargo, ninguna de estas revueltas triunfó. Su efecto político inmediato no fue irrelevante, pero todos los sistemas institucionales contra los que se levantó la juventud ese año siguieron en su sitio muchos años más. Eso fue posible, en buena medida, por la desorganización y la inconsistencia ideológica de los rebeldes; y también, no hay que olvidarlo, porque eran una minoría en sus sociedades. Pero, sobre todo, por la fortaleza de los regímenes.

El mundo en 1968 —y esto excluye a Checoslovaquia, que sin embargo no era un país pobre comparado con el resto del bloque soviético— era razonablemente próspero. Tras la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, la mayor parte de los países occidentales habían alcanzado un consenso político que tenía sus raíces en la socialdemocracia y la democracia cristiana en Europa, y en el New Deal en Estados Unidos: el Estado tenía el derecho y la obligación de intervenir en la economía para compensar aquellos aspectos en los que el mercado pareciera ser ineficiente. Los creadores de ese consenso no eran políticos que hoy consideraríamos

exactamente progresistas —pensemos en Roosevelt o Truman en Estados Unidos, en Attlee en Gran Bretaña o en De Gaulle en Francia—, sino hombres de instinto conservador y elitista que se habían horrorizado ante la inestabilidad social que habían provocado las guerras, y que se dieron cuenta de que el mejor modo de anular toda posibilidad de un retorno a ese infierno era reducir la desigualdad, el desempleo y la inflación al mismo tiempo que se mantenía un gran espacio para el mercado y las libertades públicas, aunque fuera bajo una estricta regulación estatal.

Ese consenso daría pie a lo que Eric Hobsbawm llamó los Años de Oro: una época de relativa paz y estabilidad en la que los estados del mundo occidental decidieron fortalecerse y proveer —cada uno en la medida de sus posibilidades y su cultura política— de sistemas de transporte público, subsidios al desempleo, viviendas de protección oficial, sanidad subvencionada, acceso a la cultura, límites de precios, protecciones laborales y mecanismos de ascenso social a todos los ciudadanos. Los resultados fueron asombrosos. La brecha entre ricos y pobres disminuyó en Gran Bretaña y Estados Unidos, en Francia el empleo se volvió seguro, Alemania se levantó de las dos derrotas de las guerras mundiales en muy poco tiempo y en Escandinavia y Canadá se forjaron sociedades igualitarias y libres.

¿Por qué los jóvenes sesentayochistas se hartaron de este sistema que tan bien parecía funcionar y que, sin duda, no tenía comparación posible en la historia en términos de justicia y bienestar? Occidente, naturalmente, distaba de ser perfecto. En Estados Unidos, la segregación racial seguía siendo un hecho y el país estaba empantanado en una guerra mortífera, difícil de comprender e impopular en casi todos los rincones del mundo. Además de eso, los jóvenes se sentían aislados del capitalismo aparentemente idílico de los años cincuenta, de sus rigideces e hipocresías.

En la Alemania Federal, muchos jóvenes sentían que los responsables de la hecatombe de la Segunda Guerra Mundial no habían acabado de pagar el precio de sus atrocidades, y que la resolución del conflicto, con la partición del país bajo el mandato de potencias extranjeras, era una humillación que no cerraba las heridas; no pocos de ellos creían que esto sí había quedado resuelto en la comunista República Democrática de Alemania. Y en países como Francia, España o el Reino Unido seguía mandando la gerontocracia de la posguerra —De Gaulle, Franco y, hasta poco antes, Macmillan—, que había crecido en un mundo aún colonial, había sido incapaz de comprender los cambios culturales que se habían producido en sus países e, inevitablemente, veía el mundo en los términos de la guerra fría, que en esa época se hallaba en uno de sus peores momentos y que hasta entonces había dejado poco espacio para la imaginación ideológica.

Sin embargo, estas circunstancias políticas no fueron las únicas que dieron pie a los alzamientos del 68. De gran importancia fue la explosión demográfica de la posguerra. «Europa, como resultaba patente, estaba llena de jóvenes», afirma Tony Judt.[5] A consecuencia de ello, en países como el Reino Unido, Italia o Francia, la edad de salida de la educación obligatoria se elevó. Los institutos y las universidades, tradicionalmente sólo accesibles para las élites o estudiantes especialmente dotados receptores de becas, tuvieron que abrirse a jóvenes de todas las clases sociales, con lo que, como señala Judt, la brecha entre esos nuevos estudiantes y sus padres de origen rural u obrero se amplió enormemente. También estaba la eclosión de la cultura pop: aunque pareciera una frívola sucesión de grupos musicales ruidosos y ropa un poco ridícula, el pop estaba abriendo formas de expresión a una juventud que, más allá de estar airada políticamente, veía en la cultura de masas una posibilidad de liberarse de las rigideces de la tradición paternalista —no sólo de las familias, también del Estado—,

porque, casi inevitablemente, los adultos parecían incapaces de encontrarle otro significado que el simple hedonismo o el abierto mal gusto.

Pero además de eso, o quizá a consecuencia de eso, se estaba empezando a producir un cisma en la izquierda. Tradicionalmente, al menos en Europa, la izquierda se había considerado la representación natural del proletariado. El comunismo francés y el italiano, el laborismo británico, los partidos de los trabajadores de Holanda y Bélgica, y hasta el Partido Comunista español, creían encarnar los intereses de los trabajadores industriales, aunque éstos no fueran necesariamente, en su mayoría, comunistas, o siquiera de izquierdas. Sin embargo, esos partidos, que fiaban su suerte electoral a la fidelidad de ese proletariado —no en España, naturalmente, donde el PC era clandestino y no había elecciones libres—, debieron hacer frente al principio del declive de los trabajadores industriales como clase y, por lo tanto, de los intereses tradicionalmente asociados a ella. Sin duda, los obreros urbanos de grandes fábricas seguían siendo claves para la izquierda oficial, pero cada vez se producían más nuevas versiones de la agenda progresista, singularmente en las universidades. Fuera por la fascinación por los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo, o por la relectura un poco excéntrica de los escritos de Marx y el psicoanálisis, muchos jóvenes universitarios —algunos de ellos, naturalmente, de extracción obrera, pero muchos más de clase media con una idea sólo literaria de la precariedad de los trabajadores— empezaron a olvidarse de las reivindicaciones posibilistas de la tradición socialdemócrata o hasta la comunista occidental y, llevados por complejas elaboraciones teóricas que no podía comprender ningún peón, a exigir más libertad. Algunos, sin duda, querían sólo eso; otros, como se temía Pompidou, querían acabar con los fundamentos de la civilización occidental, fuera para arrastrarla a modelos revolucionarios como el cubano o el chino, o para abocarla a un

comunitarismo maximalista y no violento. Tras las algaradas del mayo parisiense, Georges Marchais, líder del Partido Comunista Francés, les llamó, simplemente, *fils à papa*, hijos de papá. Su partido sostuvo que aquello no era ni mucho menos una revolución, sino una simple fiesta.

Sin embargo, no en todos los países pudo decirse que aquello hubiera sido una fiesta. En 1968, ETA cometió su primer asesinato reconocido, el del guardia civil José Ángel Pardines Acay, y poco después asesinó al policía vasco Melitón Manzanas. En 1969, en Italia apareció Lotta Continua, un grupo surgido de las manifestaciones estudiantiles y obreras del año anterior y de carácter marxista-leninista que en 1972 asesinó al comisario de policía de Milán Luigi Calabresi. En 1967, en Alemania la policía mató al estudiante Benno Ohnesorg durante una manifestación celebrada en Berlín contra el sha de Irán, se produjeron varias muertes en los incidentes de las semanas siguientes y grupos cada vez más extremistas, muchos de ellos maoístas, recibieron financiación del Bloque Comunista para cometer actos revolucionarios; a partir de 1970, la Fracción del Ejército Rojo —conocida como Baader Meinhof por los apellidos de dos de sus líderes— asaltaría bancos para comprar armas y atacaría instalaciones militares y medios de comunicación.

«Los sesenta acabaron mal en todas partes —afirma Tony Judt—. El cierre del largo ciclo de crecimiento y prosperidad de la posguerra disipó la retórica y los proyectos de la nueva izquierda; el énfasis optimista en la alienación postindustrial y la despersonalización de la vida moderna pronto se vería desplazado por una renovada atención hacia los empleos y salarios.»[6] Por lo demás, los logros reformistas fueron pocos: se extendió la reducción de la edad mínima para el voto a los dieciocho años y las universidades trataron de asumir algunas de las reclamaciones estudiantiles, pero no mucho más, por el momento. Los logros políticos de los años

sesenta llegarían más tarde, y lo harían casi siempre por medios inesperados.

2

No era política, era pop

Los hechos de 1968 no fueron el principio de un ciclo de revolución política, o al menos no en el sentido que sus protagonistas creían. Su proyecto más radical, la desaparición del capitalismo consumista, fracasó sin remedio, aunque su encanto permanecería anclado para siempre en el discurso de la izquierda. Su búsqueda de nuevas formas de organización política, como la comuna o el asamblearismo, languidecería por su ineficiencia frente a las instituciones ya existentes, aunque éstas, con el tiempo, mutaron bastante. Y las proclamas más ambiciosas de transformación del individuo en sociedad, desde la libertad sexual hasta el uso experimental de las drogas o una religiosidad hecha a medida, encontrarían un acomodo mayoritario en las décadas posteriores, aunque fuera de una forma que muchos de sus instigadores considerarían después puramente consumista y absolutamente despolitizada. Los hechos de 1968 fueron, a la postre, un gran fracaso en términos de política institucional, pero al mismo tiempo fundaron la cultura contemporánea que más tarde o más temprano, si no al momento, triunfó en todos los países en que se produjeron: el capitalismo individualista, hedonista y mediático.

El 68 como fenómeno global fue en buena medida fruto de las comunicaciones de masas. Las revueltas tuvieron una enorme repercusión porque fueron, básicamente, un buen producto televisivo y cultural, no por su importancia política. Los jóvenes *soixante-huitards* parisienses eran

guapos, deslenguados y tenían un gran talento para el eslogan; en Estados Unidos, las protestas tenían una inmensa teatralidad, y sus protagonistas intuyeron admirablemente que lo importante no era tanto la utilidad inmediata de sus actos, sino el atractivo que éstos tuvieran para los medios de comunicación. Además, gracias a la televisión, los jóvenes de distintas partes del mundo sabían que no estaban solos; que en otros países otros jóvenes estaban haciendo cosas semejantes. Todo esto, naturalmente, sólo fue posible en la era del pop.

Con todo, si se hubiera preguntado a los jóvenes que se manifestaron en las revueltas del 68 en todas las partes del mundo, habrían respondido que sus reivindicaciones eran netamente políticas, y por eso precisamente también espirituales —ésa es la época en que todo, de la comida a la indumentaria, se volvió político—. Sin embargo, ser revolucionario político en los años sesenta se había convertido en algo nuevo. En Francia en 1789, en Rusia en 1917, en China en 1949 o en Cuba en 1959 estaba claro qué era hacer una revolución: asaltar físicamente la sede del poder; matar, expulsar o encarcelar a quienes lo detentaran y sustituirlos. Quizá los más violentos hijos de los sesenta, motivados precisamente por la Revolución cubana, creían que ese modelo revolucionario iba a seguir siendo posible, pero no lo era, al menos no en el mundo desarrollado. Tampoco la lucha de ideas, que en los años sesenta dio pie a un gran desarrollo de las teorías marxistas, maoístas y demás ideologías revolucionarias, podía ser el camino. Toda esta relectura de la historia, las relaciones de poder y la sexualidad dotaron a un puñado de estudiantes y académicos de una retórica aparentemente superior, al menos en elaboración intelectual, al aburrido discurso del sentido común y la estabilidad de la democracia pragmática. Los ensayos de Althusser, Foucault o Adorno podían ser, si se lograba penetrar en ellos, interesantes e incendiarios al mismo tiempo, pero creer que podían conducir a una

revolución de masas fue una muestra más, si no la principal, de la ingenuidad de los nuevos revolucionarios. En Estados Unidos, las novelas y los poemas de los beatniks que precedieron e inspiraron a los hippies y a los yippies, como *En el camino* de Kerouac o *Aullido* de Ginsberg, despojados de teoría, eran más fácilmente comprensibles y sin duda más eficaces en su llamada a la acción, pero al mismo tiempo se inscribían en una tradición para la que las revoluciones, tras la independencia del país, eran más de carácter individual que colectivo y no pretendían acabar con la Constitución de los Padres Fundadores, sino reinterpretarla con más pureza. Sólo el pop y sus extravagantes y geniales formas de aparente subversión podían, de hecho, llevar a cabo un proceso revolucionario. Aunque, por supuesto, ese proceso sería de una naturaleza enteramente distinta a las revoluciones anteriores. Porque el pop era, en esencia, lemas atractivos, juventud extravagante, entretenimiento sofisticado y, por encima de todo, diversión televisada. Su revolución era meramente cultural, y sólo tenía connotaciones políticas, pese a su retórica, en el ámbito de la conciencia, pero no en el de las instituciones.

En 1963, por ejemplo, los Beatles fueron invitados a tocar en el Royal Variety Show ante la Reina Madre. Aquel espectáculo era enteramente convencional, de carácter familiar, y John Lennon —que más adelante sería llamado «héroe de la clase trabajadora»— supo que tenían que hacer algo un poco rompedor, pero tampoco mucho, para demostrar su singularidad en aquel entorno ortodoxo y reivindicar su carácter de muchachos revoltosos con éxito. Antes de tocar una brillante interpretación de «Twist'n'Shout», Lennon pidió la colaboración de los espectadores: que los de los asientos baratos aplaudieran, y que los demás, los ricos, «hicieran ruido sacudiendo sus joyas». La Reina Madre hizo una mueca semejante a una sonrisa que quedó registrada para siempre. El país celebró el chiste (que en realidad

había sido escrito de antemano) como una simpática salida de tono. Mimi, la tía de John que le había criado, dijo: «¡Santo cielo! Héroe de la clase trabajadora. Un esnob de clase media, eso es lo que era».[7]

En 1964, ya en medio de su triunfal gira estadounidense, los Beatles aparecieron varias veces en el programa de televisión estadounidense *The Ed Sullivan Show*, y en su primera noche consiguieron una audiencia de decenas de millones de espectadores. En ese momento el grupo no era aún la maquinaria mística que sería poco después; tocó canciones de amor adolescente —«I Want to Hold Your Hand», «All My Loving»— y las jovencitas chillaron de placer hasta cuando apareció un rótulo debajo de la cara de Johnn Lennon que decía «Lo sentimos, chicas, está casado». Su música no debió de ser del agrado de los padres de las espectadoras enfervorecidas, pero tampoco era una agresión a su moral: sin duda, su pelo era demasiado largo, resultaba evidente que las muchachas estaban histéricas no tanto por sus letras o sus armonías vocales como por su atractivo sexual, pero a fin de cuentas se trataba sólo de cuatro muchachos de clase media baja que no querían nada más que un poco de diversión con una novia irónicamente modosa. Hasta tal punto eran inofensivos que en 1965 fueron nombrados miembros de la Orden del Imperio Británico por Isabel II.

Y es que, pese a su guasa proletaria y su aspecto estudiadamente desaliñado, nada en las letras de los Beatles podía hacer pensar que eran no ya revolucionarios políticos, sino simples herederos de la ortodoxia izquierdista que quizá podía esperarse visto su origen social. De hecho, eran perfectos *entrepreneurs* capitalistas; aunque quizá muchos de sus seguidores creyeran que en realidad eran sólo marionetas increíblemente talentosas de los verdaderos *entrepreneurs*, sus mánagers y su discográfica, que sabían mejor que nadie que mientras les siguieran dando mujeres,

diversión y dinero a esos chicos algo despistados ideológicamente pero ávidos de fama, éstos seguirían componiendo canciones. Y simulando que seguían siendo chicos normales, algo tarambanas, pero sanos.

© Getty Images

En los últimos años de su existencia como grupo, la carrera de los Beatles fue más rompedora: en 1967 grabaron *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band*, quizá el disco más sofisticado de la historia y el que en mayores aprietos ponía, como señala José Luis Pardo en *Esto no es música*, la tradicional distinción entre arte popular y elevado y las implicaciones económicas y de clase que esa separación tenía. Después llegó, en 1968, *The White Album*, una oscura narración del proceso de descomposición del grupo. Y es que, si hasta entonces esos muchachos se drogaban, se acostaban con cualquiera de sus fans que estuviera dispuesta a ello y

gastaban como magnates, a partir de ese momento, para desesperación de sus patronos, dejaron de ocultarlo. A pesar de abrazar las críticas al materialismo occidental gracias a su reciente descubrimiento de la espiritualidad india, en ese momento ya no eran más que unos brillantes desclasados que no dejaban de pelearse por el dinero de los derechos de autor y los contratos discográficos. En *The White Album*, apareció una canción de Lennon, «Revolution 1», que tenía por motivo las revueltas de 1968:

Decís que queréis una revolución,
claro, sí, todos queremos cambiar el mundo. […]
Pero cuando habláis de destrucción,
¿no sabéis que no podéis contar conmigo? […]
Decís que tenéis la verdadera solución,
claro, sí, a todos nos encantaría ver cuál es vuestro plan. […]
Decís que cambiaréis la Constitución,
claro, sí, todos queremos cambiar lo que hay en vuestra cabeza.
Decís que es la institución,
claro, sí, mejor liberad vuestra mente.

La canción, dijo Lennon, la había ido rumiando durante sus meditaciones en las colinas de la India y abogaba por una revolución mental, no por una política. De lo que se trataba era de abrir la conciencia y, en cierta medida, ignorar la política real, revolucionarse por dentro antes de pensar en una revolución social que, en cierto sentido, se produciría por añadidura. Años más tarde, en 1987, la canción sería utilizada en un anuncio de la firma de ropa deportiva Nike. Los poseedores de sus derechos, la discográfica Capitol-EMI y Michael Jackson, cobraron medio millón de dólares.

La revolución de los Beatles era, pues, divertida: permitía tener acceso a todo aquello censurado por la moral mayoritaria, hacerse rico con ello y además aparecer como un verdadero revolucionario sin necesidad de serlo.

Sin duda, otros miembros de la eclosión pop tenían una voluntad política mucho más explícita. Ése fue el caso de Bob Dylan, que inició su carrera a finales de los años cincuenta en el seno del movimiento folk, una tendencia musical de un izquierdismo un poco arcaizante, y a veces abiertamente comunista, que reinterpretaba viejas canciones rurales que hablaban de la opresión racial, de los vagabundos que recorrían Estados Unidos encaramados a trenes de mercancías y de las heridas abiertas por la guerra de Secesión. Sin embargo, Dylan no tardó en ponerse a componer sus propias canciones, que llevaban ese mundo a la actualidad de la lucha por los derechos de los negros y contra la guerra de Vietnam. Y con eso se convirtió en el ídolo de la nueva izquierda: un héroe, un estandarte, un mesías que guiaría a los jóvenes en su batalla contra las convenciones de los viejos encorbatados y liberaría a los individuos del capitalismo deshumanizado. Sin embargo, Dylan siempre se sintió incómodo con ese papel de líder político. Respondía a los periodistas que le preguntaban sobre su postura ideológica con balbuceos incoherentes o con sermones ofensivos. Cuando en 1963 el National Emergency Civil Liberties Committee le otorgó el premio Tom Paine —uno de los Padres Fundadores de Estados Unidos— por su lucha en favor de los derechos civiles, Dylan subió al estrado a pronunciar su discurso de aceptación claramente borracho e insultó a los miembros del comité, a los que llamó viejos y calvos. Se sentía una víctima de la manipulación política y a partir de entonces puso tierra de por medio con el movimiento folk; abandonó sus letras reivindicativas y se pasó a la música eléctrica con grupo de acompañamiento y aires más pop, por lo que fue considerado un traidor a la causa izquierdista. Aunque lo suyo había sido una evolución estética comprensible y coherente, sus críticos consideraban que había abandonado la austeridad de los pequeños conciertos folk por la fanfarria del pop y su

ambición de llegar a las masas. A partir de entonces tuvo una convencional carrera de estrella, con momentos altos y bajos, hasta que a finales de los años noventa recuperó su fama de gran cantautor con discos llenos de clasicismo y mitología estadounidenses. En 1997 tocó su repertorio ante el papa Juan Pablo II en el Congreso Eucarístico de Bolonia. En 2004 protagonizó un anuncio de lencería de la marca Victoria's Secret. En 2011 tocó en el Estadio de los Trabajadores de Pekín y aceptó no interpretar sus canciones de mayor contenido político, como «Blowin' in the Wind» o «The Times They're a-Changin'», para, según algunas especulaciones que él desmintió, no ofender a las autoridades comunistas chinas.

La receta de Bob Dylan, pues, fue distinta a la de los Beatles, pero su contenido político era el mismo: la política lo envenena todo, mejor no meterse ahí, o salir corriendo si uno ya ha entrado, y dedicarse a hacer como artista lo que la libertad de tu tiempo te permita.

Aunque más tarde algunos de los jóvenes de los sesenta hicieron política ortodoxa, en ese momento su impulso revolucionario desdeñaba lo político.* Fueran estrellas del pop, estudiantes adictos a la teoría o sinceros progresistas ingenuos, querían cambios profundos en la organización de su sociedad, pero detestaban la política real, ese complejísimo proceso que consiste en dotarse de programas creíbles, forjar bases de simpatizantes y asumir las reglas del juego para cambiarlas desde dentro, o bien mediante un golpe de fuerza. Querían —singularmente, los que vivían en democracias, pero gracias a la comunicación de masas éstos influyeron a los que lo hacían en dictaduras— que la política fuera por encima de todo hedonista, una mezcla de juego intelectual y obra de teatro de vanguardia. Porque creyeron que divertirse era transgresor políticamente; que apartarse lúdicamente de las costumbres burguesas era no sólo ponerlas en duda, sino el primer paso para acabar con ellas y el complejo sistema político que

habían ido trazando. Y en ese sentido, dieron por hecho que esas más o menos novedosas formas de expresión personal o artística eran netamente anticapitalistas, que su aparente radicalidad llevaría a algo —no se sabe muy bien qué— nuevo y mejor que el capitalismo deshumanizado y su desaforada incitación al consumo de mercancías. Porque lo que los rebeldes del 68 deseaban era, más bien, un ilimitado consumo de experiencias.

Después del 68, el capitalismo se reforzó en todas partes. Su articulación sería distinta, naturalmente, a la de sus versiones primigenias del siglo XIX anglosajón, pero también —como quizá no hubieran querido los jóvenes izquierdistas de entonces— a la de la surgida del pacto entre el mercado y el Estado después de la Segunda Guerra Mundial. De hecho, el 68 fue el primer paso para la vuelta al liberalismo económico ortodoxo que empezaría a fraguarse a finales de los años setenta. ¿Querían esos muchachos más libertad? Sin duda, la tendrían, ellos y sus descendientes, en forma de menos presión religiosa, una moral sexual menos estricta y una creciente preponderancia de la cultura juvenil en todos los ámbitos públicos —en el arte, los medios y la política—, aunque fuera muchas veces un simple recurso de marketing; también el impulso militarista de las grandes potencias disminuyó, el ecologismo se puso seriamente sobre la mesa y las mujeres prosiguieron el proceso de su liberación. Pero ése no fue el fin del capitalismo, sino la entrada en su fase más expansiva. De hecho, hasta muchos pensadores liberales —incluidos muchos de orientación conservadora— acabaron estando de acuerdo en que la escuela pública obligatoria era aburrida y sectaria; que la intervención del Estado en los más pequeños detalles de la vida íntima o familiar era una intromisión inaceptable; que los individuos debían ser eso, más individuos y menos masa. Los jóvenes de los sesenta fracasaron en su intento de acabar con el capitalismo, pero consiguieron convertirlo en un espectáculo divertido para

quien pudiera pagarlo. Mataron la ortodoxia marxista —aunque ésta siguiera instalada por muchos años en el Tercer Mundo, la academia y algunos movimientos minoritarios— y dieron pie a una nueva izquierda ideológicamente confusa pero básicamente funcional que ha durado hasta hoy. Sea como fuere, encontraron la manera de liderar todos esos cambios.

3

«Lo que tú no comprendes, Dany, es que nosotros ganamos en los años sesenta»

En 1985, Daniel Cohn-Bendit, el joven franco-alemán que había iniciado las protestas del 68 parisiense interrumpiendo el discurso de un ministro para exigir el acceso libre de los hombres a los dormitorios femeninos de las universidades, mantuvo una serie de entrevistas con viejos participantes de las revueltas de los sesenta que reunió en el libro *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*. Aunque la mayoría de ellos daban por bueno lo hecho entonces, no todos seguían pensando en los términos revolucionarios de aquella década. Algunos habían seguido luchando en pequeñas organizaciones, a veces clandestinas, que defendían las causas que tan espectacularmente habían llamado la atención del mundo en los sesenta, lo que en ocasiones les había llevado a una vida pobre o fugitiva; otros habían asumido las instituciones oficiales y el mercado y tenían una vida más o menos convencional dentro del *mainstream* cultural y político. Entre ellos estaba Joschka Fischer, un viejo luchador proletario que había tonteado con la violencia y se había convertido entonces en parlamentario por los Verdes, y que más tarde sería ministro de Exteriores alemán. Con todo, el caso más llamativo era el de Jerry Rubin.

Rubin había sido junto a Abbie Hoffman, también entrevistado por Cohn-Bendit, uno de los instigadores de los yippies. Ambos habían sido detenidos tras el asalto de la Convención del Partido Demócrata en Chicago en 1968 y

llevados junto a otros manifestantes a juicio, durante el cual trataron de llamar la atención de la prensa —lo consiguieron— apareciendo en el tribunal enfundados en sendas togas de juez o, en el caso de Hoffman, jurando la veracidad de su testimonio con el dedo corazón alzado o espetándole al juez que habría sido un buen súbdito de Hitler. Ambos fueron condenados, pero al final un nuevo tribunal les absolvió. Posteriormente, Hoffman fue detenido por intentar vender cocaína, se escapó durante un permiso penitenciario, se hizo la cirugía estética y desapareció hasta que, en 1980, se entregó a la policía. Fue condenado y liberado a los cuatro meses, y después de más problemas con la justicia y de ganarse la vida dando charlas sobre las supuestas actividades secretas de la CIA, en 1989 murió de sobredosis. Durante ese tiempo, Jerry Rubin publicó un libro de gran éxito, *Do It!: Escenarios de la revolución*, invirtió en Apple y se convirtió en agente de cambio en Wall Street y en un próspero empresario de alimentos saludables.

Aceptas que has cambiado radicalmente, le preguntó Cohn-Bendit a Rubin en marzo de 1985.

En los años sesenta, la izquierda tenía todas las ideas. El debate se centraba en el interior de la izquierda. Se debatían todos los temas importantes: la familia, el matrimonio, el sexo, la creatividad, la política, la política extranjera… La derecha no tenía ninguna idea. Sólo mascullaba unos cuantos tópicos sobre Dios, la Madre, la Patria y el Militarismo. En los años setenta esto se invirtió lentamente. Hoy la izquierda ha quebrado y es la derecha la que desarrolla las ideas interesantes. Al pronunciarse contra el éxito, simplemente porque el éxito era un valor de derechas, la izquierda creó las condiciones de su propio fracaso. Se desintegró a finales de los años sesenta. A causa de la filosofía *antileadership* (ya sabes, cuando la gente dice «¡Rechazo la autoridad del líder porque me domina!»), nadie de la izquierda fue capaz de hacer algo importante, serio, y todo se derrumbó. Entonces, en los años setenta, unos cuantos despertaron y dijeron: «Yo quiero triunfar, me niego a fracasar». […] ¿Por qué deberíamos temerle al dinero?

En otros tiempos quemaste billetes de banco. Los quemaste públicamente, en Wall Street, además.

¡Y en esa época tenía razón al hacerlo! Teníamos que demostrar a la gente que el dinero no es el valor supremo. Que existen otros valores. Pero ahora los americanos ya lo saben, podemos llegar

más lejos. Lo que tú no comprendes, Dany, es que nosotros ganamos en los años sesenta. ¡Ganamos![8]

Hoffman y Rubin son dos ejemplos tan buenos de las carreras posteriores de los revolucionarios de los sesenta que casi parecen parodias. Pero en cierto modo, en especial Rubin, encarnan la desintegración de la década supuestamente política por excelencia, los sesenta, en los setenta, la llamada en inglés Me Decade, Década del Yo. El supuesto ímpetu revolucionario del 68 se convirtió en una aceptación acrítica o resignada del mercado —o, mejor dicho, se afianzó como tal, porque nunca había dejado de aceptarlo aunque fuera inadvertidamente—, y las reivindicaciones de emancipación colectiva se fragmentaron en innumerables grupos con intereses propios que asumieron la teatralidad de los sesenta pero se resignaron a las formas de participación política ortodoxas. Sin embargo, por encima de todo, los setenta supusieron en Occidente el abandono efectivo, aunque no retórico ni gestual, de los intentos de acabar con el capitalismo, como Rubin explicaba tan lúdicamente. Los setenta, según James Wolcott, fueron para muchos una «traición a la pasión y el idealismo de los sesenta, un epílogo barato que malversó los grandes torrentes de la cultura pop en tintineantes muestras de dandismo, autoparodia y androginia».[9] La revolución se convirtió en un gadget y el estilo cultural bohemio pasó de ser una confrontación a ser hegemónico en la cultura capitalista.

Pero, en realidad, y por evidente que resulte, los setenta no fueron más que una continuación lógica de los sesenta. La contracultura había sido siempre, tanto en su ingenuidad como en su sofisticación, una corriente llena del marketing, del atractivo por la diferencia, de la idealización de la juventud y de la exaltación de la diversión que marcaría definitivamente el capitalismo posterior. Tanto para los hippies y los yippies en Estados Unidos como para los *soixante-huitards* europeos, la cultura mayoritaria era

un lugar aburrido en el que la gente obedecía porque estaba alienada y no conocía las verdaderas posibilidades de la vida; sin embargo, al despreciar el convencionalismo estaban despreciando también, por el momento, la posibilidad de que existiera una sociedad que, con todas sus carencias, funcionara con eficiencia y permitiera a la mayoría la posibilidad de alcanzar una vida razonablemente libre y una forma ordenada de solventar sus conflictos. Al cobrar conciencia de ello, quizá sin advertirlo, y con sus victorias parciales en el bolsillo, los revolucionarios de los sesenta aparcaron su fracasada agenda política y se dedicaron a difundir la revolución interior —que estaba ahí, como en el caso de los Beatles, desde los sesenta—, el cultivo de las identidades minoritarias —de ahí el auge en la academia y en la vida pública de las reivindicaciones culturales negras, latinas, homosexuales, femeninas y vegetarianas— y un continuado rediseño de la religiosidad entendida no como una comunión entre distintos individuos, sino como una empresa espiritual privada. Todo ello encontraría un perfecto acomodo en el mercado: el rock transgresor se convirtió en un fenómeno que reaparecía aquí y allá pero que mudó mayoritariamente en un espectáculo para masas despolitizadas, la ropa novedosa se convirtió en un potente sector de la comunicación, la publicidad y la producción en serie, y la cultura de la comida sana se tornó, para poder satisfacer a todos sus adeptos, en una industria. Naturalmente, esto podía parecer una traición a las esencias supuestamente desinteresadas de los sesenta, pero en realidad no era más que su triunfo en el mercado global. Porque, como fueron descubriendo todos los actores de este fenómeno, rebelarse vende. Es la esencia del capitalismo. Ser diferente, pensar diferente, vestir diferente, hablar diferente pueden parecer actitudes radicales, pero en realidad son la base en la que se apoya nuestro sistema económico, en mayor grado que en el supuesto conformismo de las masas. Ya en los años sesenta, el fabricante

de coches Dodge anunciaba sus productos proclamando la «Rebelión», y la principal compañía telefónica estadounidense, AT&T, utilizaba el eslogan dylaniano «Los tiempos están cambiando». El marketing de los años sesenta descubrió que su cometido no era vender productos, sino construir la subjetividad del consumidor y crear identidades de grupo que no existían antes a través de la falsa ilusión de ser único y rebelde cuando más bien se pertenecía a una masa y se fortalecía el sistema. Más o menos lo mismo que hicieron los movimientos contraculturales.

Así pues, y pese a su aparente antagonismo, la cultura pop, los medios de masas y la revolución de las mentes formaron el marco ideológico en el que se desarrolló el capitalismo después de tres décadas de consenso de posguerra. Esto no supuso, en la izquierda, una ruptura absoluta con la tradición socialdemócrata, pero sí la trastornó definitivamente. Por un lado, los pasos dados en dirección a una mayor liberación de los individuos en el plano moral y sexual serían irrenunciables para la mayor parte de la izquierda, aun la ortodoxa, a partir de entonces. Por otro, muchos de los revolucionarios de los sesenta —no los que evolucionaron del modo en que lo hizo Jerry Rubin, ciertamente, pero sí, por ejemplo, el antaño anarquista Cohn-Bendit— quisieron seguir perteneciendo a la izquierda a pesar de que la habían vuelto del revés; parecieron lamentar casi enseguida su reto a la preeminencia del Estado en la vida pública y quisieron que éste mantuviera las prerrogativas intervencionistas que se había arrogado tras la Segunda Guerra Mundial. Sería una síntesis complicada y es el origen del gran dilema de la socialdemocracia actual.

Porque las revueltas de los sesenta fueron uno de los grandes instigadores del gran cambio demográfico que ha experimentado Occidente en las últimas décadas: los métodos anticonceptivos, la planificación familiar, el retraso en la edad de salida de los estudios, la postergación del matrimonio,

el divorcio y demás nuevas costumbres se popularizaron en buena medida gracias a ellas. Sin embargo, paradójicamente, son los *baby boomers*, los jóvenes de los sesenta, quienes se beneficiaron y se benefician del gran Estado del Bienestar —con sus contratos laborales para toda la vida, sus sistemas de salud públicos especialmente beneficiosos para los ancianos y las pensiones de jubilación tempranas y generosas— por última vez, puesto que esos cambios demográficos que ellos apoyaron lo hacen insostenible en adelante. El dilema de la socialdemocracia al que me refería es justamente ése: las consecuencias de las libertades morales por ella asumidas son en buena medida incompatibles con sus compromisos de protección social de siempre. Y ambas cosas le parecen irrenunciables. Es bueno, de acuerdo con lo logrado en los sesenta, que los jóvenes alarguen su juventud, que gocen de universidades gratuitas y rebosantes de política, que tengan acceso a una gran oferta cultural, que antes de integrarse al mercado laboral conozcan otros países de su entorno, que tengan cierta experiencia sexual antes de vivir en pareja o casarse, que disfruten de esa vida unos años antes de tener hijos gracias a los métodos anticonceptivos, y que cuando los tengan puedan dedicarles el tiempo necesario, sean cuales sean en todos los casos los costes públicos que ello implique. Lamentablemente, eso conlleva fragmentar las carreras laborales, adaptar la burocracia empresarial y pública a un mercado de experiencias cada vez más amplio, que se alargue la vida productiva —o al menos, que se desplace hasta edades más elevadas — y que al fin, si uno quiere diseñar su trayectoria vital de acuerdo con sus intereses singulares, y en buena medida ajenos al bien común, asuma que lo común no va a pagarle por ello.

Ésta es una de las disyuntivas a las que la izquierda de nuestro tiempo debe hacer frente. Pero también la derecha. Tanto en Europa como en Estados Unidos, en distintos grados, el triunfo de la moral progresista

convergió con el auge del conservadurismo económico, o al menos de una versión peculiar de éste. La confluencia de ambas cosas marcaría el camino por el que transita nuestro tiempo.

4

Las guerras culturales

Las revueltas de los años sesenta y sus derivaciones posteriores marcaron una nueva era del capitalismo, y por ello también del funcionamiento de las sociedades. Porque si bien, por lo general, las disensiones encontraron acomodo dentro del muy elástico mercado cultural y político y la mayor parte de los actores asumieron sus reglas, las sociedades se fragmentaron entre quienes vieron ese estallido de nuevas prácticas culturales y sexuales como una simple ampliación de la libertad individual y quienes las consideraron un síntoma inequívoco de decadencia moral de toda la sociedad. El pop complaciente de los primeros Beatles había dado paso al hiperhedonismo; la liberación femenina se tradujo en la utilización del cuerpo semidesnudo de la mujer como el mejor reclamo publicitario para casi cualquier cosa; el lenguaje vanguardista de la literatura, el cine y las artes en general pareció poder acabar con la tradición realista y ennoblecedora de la alta cultura; el cristianismo tradicional descubrió en Occidente que su mayor enemigo podía no ser el ateísmo radical, sino la simple diversión y las religiones a la carta; la televisión se convirtió en un magnífico escenario para las provocaciones; el pacifismo desprestigió la disciplina marcial que en buena medida había seguido siendo vertebradora de las sociedades; nuevas teorías pedagógicas empezaron a entrar en las universidades —y las llamadas antiuniversidades— y a minar la relación jerárquica entre maestros y alumnos; el divorcio, el aborto y, en menor

medida, nuevas formas de vida en común amenazaban con acabar con la familia tradicional. De resultas de todo ello, el espacio público se convirtió en un campo de batalla entre distintas concepciones de la vida en sociedad, no puramente políticas —puesto que la forma hegemónica que salió de todo ello fue la democracia capitalista—, sino culturales, religiosas y morales. Los partidarios de las viejas instituciones sociales y los que pretendían demolerlas parecían haber creado entre sí una brecha insalvable. Naturalmente, no era la primera vez que esto sucedía, y en cierta medida ésa es la constante de las sociedades, pero los sesenta se convertirían en el inicio y en el mito de las disensiones ideológicas entre derecha e izquierda que aún hoy siguen en pie compitiendo en el mercado electoral y en los medios de comunicación.

La idea de «guerra cultural», como se llegó a conocer en Estados Unidos la disputa por la hegemonía del espacio público entre «conservadores sociales» y «progresistas», no era algo nuevo. Ya en los años veinte, el intelectual comunista italiano Antonio Gramsci había señalado que las hegemonías políticas no eran más que una consecuencia de las hegemonías culturales, de modo que quien tuviera la segunda —el poder en la educación, en los periódicos, en los libros, en el cine y en la producción cultural en general— tendría la primera. Gramsci consideraba que hasta el momento todo ese poder había estado en manos de la burguesía, y que ésa era la razón por la que ésta detentaba el poder político. Si el proletariado quería hacerse con él, debía ante todo hacerse con la cultura. Sin embargo, lo sucedido en Estados Unidos, y en cierta medida en todo el mundo, a partir de los años sesenta, se diferenciaba del escenario gramsciano en que las disensiones culturales y la lucha por el dominio de los medios de comunicación no eran fruto del conflicto entre clases. En primer lugar, el proletariado estaba ya en declive como clase homogénea, y por lo demás, la

mayor parte de los rebeldes de los sesenta eran hijos de la clase media próspera que habían tenido una educación burguesa muy similar a la de los partidarios del conservadurismo tradicional. Se trataba en realidad de un enfrentamiento entre distintas y complejas concepciones de la organización de nuestras vidas en común que no tenían una explicación clara en los términos clásicos de burguesía y proletariado, sino en ideas estrictamente morales y estéticas.

La guerra cultural surgida en los sesenta tuvo una traducción política más tarde, aunque se fue forjando durante esos mismos años del rock, los hippies y la contracultura. Desde mediada la década anterior, el movimiento conservador se había ido dotando de instrumentos muy potentes para difundir su envejecido credo. La *National Review*, una revista de gran tirada fundada por el pensador y periodista Wiliam F. Buckley, había reunido a un grupo de escritores eclécticos, muchas veces ex comunistas, que habían dado respetabilidad intelectual y coherencia a una ideología difusa y enrocada. En 1964, este movimiento rejuvenecido —del que participaban también escritores como la libertaria Ayn Rand o la bastante lunática John Birch Society, que consideraba el movimiento por los derechos civiles una infiltración comunista— se aglutinó alrededor de la candidatura presidencial republicana de Barry Goldwater, que aunque perdió las elecciones ante el vicepresidente de Kennedy y presidente en ejercicio, Lyndon B. Johnson, catalizó la efervescencia conservadora que cuajó en los años setenta. Y fue entonces, tras la crisis económica provocada por el embargo petrolero de 1973 —que a su vez dio una gran fuerza al movimiento ecologista organizado en la década anterior—, cuando los conservadores estadounidenses hallaron el mito que en buena medida haría posible la nueva hegemonía conservadora: el de la idílica América de posguerra. En la década de los cincuenta, dirían desde pensadores serios

hasta políticos extremistas, Estados Unidos era una sociedad que seguía regida por el «destino manifiesto», una nación singular impulsada por designios divinos, en la que la libertad individual se desarrollaba dentro de los cauces de la competencia entre iguales, pero cuyo interés personal siempre se hallaba al servicio del patriotismo y la familia. La mejor expresión de esto eran los hombres blancos de clase media que trabajaban denodadamente en grandes empresas para asegurarse una vida cómoda en los suburbios, junto a una bella esposa y rubicundos niños que veían una sana y distentida programación televisiva. La jerarquía, la disciplina y todos los rasgos que caracterizaban lo que Weber llamó la «ética protestante» hacían posible una próspera convivencia entre individuos moralmente sanos, apegados al sistema político en el que vivían y enfrascados en la innovación tecnológica y el enriquecimiento personal que permitían a su país seguir siendo la tierra de los libres. En Europa, con muchas diferencias culturales, se forjarían mitos equivalentes. En la Francia de De Gaulle, por ejemplo, se popularizó la idea de que el país entero se había resistido a la invasión nazi por su patriotismo y amor a los valores nucleares de la cultura francesa. En Gran Bretaña se reinterpretó un glorioso pasado colonial victoriano que contrastaba con la ingente llegada de inmigrantes después de la Segunda Guerra Mundial —que supuso la pérdida definitiva del Imperio con la independencia de la India— y la fragmentación social y cultural consiguiente. En España, el franquismo último trataría de vender la imagen de un país que crecía y se modernizaba en armonía, sin grandes disensiones sociales, y apegado al catolicismo y la autoridad. El mundo había sido un lugar de hombres casi uniformados con sus trajes grises, el reino de la fidelidad a la familia, a la patria y a la religión. Las algaradas de los sesenta habían dado al traste con todo ello y habían tratado de disolver lo que de bueno y necesario tenía.

Naturalmente, todo esto era, al menos en parte, una invención. El mundo en los años cincuenta era muchísimo más complejo, y desde los hipsters estadounidenses hasta las primeras muestras de antifranquismo organizado, pasando por el potente movimiento comunista francés, había sido tan tumultuoso como cualquier otro momento de la historia. Sin embargo, el relato de unos años cincuenta pacíficos frente a unos sesenta caóticos prendió no sólo en la derecha politizada, sino en buena parte de la sociedad. Aquél era el lugar al que había que volver tras un paréntesis incomprensible y disolvente, porque la decadencia parecía imparable y se hacía evidente cada vez en más aspectos de la vida pública, e inevitablemente se había introducido en el propio Estado, que no sólo era incapaz de detener esa disolución, sino que incluso la aceleraba por su ignorancia o su maldad.

Curiosamente, el punto de partida de los revolucionarios del 68 era, en su mistificación de lo que les precedía, similar al de los conservadores, aunque su lectura fuera la contraria. Para ellos, el mundo anterior a los sesenta era absolutamente uniforme y su sistema económico no producía más que réplicas de conformistas incapaces de ver la vida que había fuera del rebaño. La religión organizada —en oposición a la individualizada que ellos proponían— era una forma de control que llevaba siglos funcionando y dictando una moral sexual inhumana. Las estructuras de poder político aniquilaban la inventiva e imposibilitaban la existencia de seres realmente libres. De forma parecida a como creía Gramsci, la cultura estaba en manos de los potentados y no podía ni quería dar pie a obras que transformaran las conciencias de los trabajadores alienados.

Esto era de nuevo una inmensa y trivial exageración. Las sociedades de los años cincuenta y principios de los sesenta no sólo habían sido especialmente prósperas, sino que los jóvenes habían gozado de la educación más protectora de la historia, y la cultura se había ido adaptando

gradualmente a los gustos y las formas de vida de los progresistas y el incipiente pop para masas. Además de eso, por supuesto, la tolerada rebeldía de los jóvenes era una muestra más de que habían crecido en un mundo más libre que nunca, y para darse cuenta de ello bastaba con comparar su experiencia con la de sus compatriotas durante la primera mitad del siglo XX, con sus guerras y totalitarismos.

Esta contraposición de dos mitos —uno idílico, otro catastrófico—, unida al fortalecimiento de las democracias y al papel clave de la industria cultural en la vida pública, daría pie a una guerra ideológica sin cuartel en los medios de comunicación. Y como se había forjado a partir de mitos, estaría llena de inconsistencias y tergiversaciones. Como ya he dicho, las fuerzas conservadoras tildaban alternativamente de comunistas y anarquistas a aquellos jóvenes que, a la postre, resultarían ser en su mayoría capitalistas, mientras que éstos llamaban fascista a un sistema que les toleraba y aun les encumbraba —no hay que olvidar, por ejemplo, que la mayor parte de los ideólogos del 68 francés llevaban buena parte de su vida a sueldo de la universidad pública—. El grado de caricaturización con que cada uno de los bandos presentaba al otro no tenía nada de nuevo, por descontado, pero se veía amplificado por los medios de comunicación de masas: si los rebeldes consideraban a la sociedad poco más que un puñado de ovejas mortíferamente aburridas, Reagan caracterizaba al hippy como alguien que «viste como Tarzán, lleva el pelo como Jane y huele como Chita». Lo relevante no era sólo la virulencia, que no era más que una sustituta mediática de la verdadera violencia política, sino el ruido atronador que mantendría a los dos bandos separados, aunque en muchos casos fuera más por sentimientos de pertenencia que por verdaderas razones intelectuales. Dicho esto, la brecha entre ambos no carecía de sentido: una vez establecido por los hechos que la disputa pública no iba a ser sobre el

modelo político, las grandes disensiones debían expresarse dentro de él, y la cultura, entendida en un sentido muy amplio, era el verdadero campo de batalla por el que podían moverse incluso los ciudadanos no muy interesados por las complejidades de la política. Las escuelas, la homosexualidad, el divorcio, los anticonceptivos, el aborto, el arte, las minorías y el papel que el Estado debía tener en todo eso serían la nueva frontera de la democracia junto a las disputas históricas por la intervención del Estado en la economía. Sin embargo, también en esto último se produjo un alineamiento novedoso: la nueva izquierda, que reclamaba que el Estado debía dejar de intervenir en la defensa del *statu quo* moral, acabó exigiendo que siguiera interviniendo agresivamente en la vida económica. A la inversa, la derecha, que reclamaba una mayor libertad económica a través de la reducción de la intervención estatal, exigiría a los poderes públicos que mantuvieran a raya las conductas sexuales que se apartaran de la tradición cristiana.* Aunque hoy este alineamiento ideológico pueda parecer natural, no lo era en absoluto antes de la revolución progresista de los sesenta y la conservadora de los setenta: de hecho, la izquierda había sido en toda Europa bastante puritana —es bien sabido, por ejemplo, que el Partido Comunista español le negó la entrada a Jaime Gil de Biedma por su condición homosexual—, y la defensa del libre mercado y la apertura de fronteras económicas no había sido un rasgo característico de las derechas conservadoras en el siglo XX hasta la aparición de pensadores como Hayek o Friedman, que arroparon a Reagan y a Thatcher con sus doctrinas económicas liberales. Esta nueva conformación de la disputa ideológica no era del todo azarosa, pero sí nueva, e hizo que el enfrentamiento entre bandos fuera esencialmente sobre el derecho que tenía el Estado a intervenir en unos asuntos y en otros para configurar el paisaje de lo público. ¿Debía el Estado subvencionar obras de arte que ofendieran a una parte de su

población? ¿Era lícito que financiara indirectamente el aborto o reconociera el matrimonio homosexual? ¿Debían las escuelas públicas tratar de ser neutrales ideológicamente o educar en valores no compartidos por todos los ciudadanos? ¿Era razonable la discriminación positiva de las minorías y de las mujeres? ¿Cuáles eran los límites de la libertad de expresión en cuestiones morales y raciales? Era sólo la vieja lucha sobre la legitimidad del Estado y el destino del dinero de los contribuyentes, pero tenía lugar después de las mayores aberraciones que el Estado había cometido en la historia en su forma comunista y fascista, y por otro lado se producía en un momento de pluralidad, prosperidad y libertad sin igual.

Tras la década tenida por esencialmente política de los sesenta y el rearme conservador de los setenta que dio pie a la presidencia de Reagan en Estados Unidos, la política se convirtió en una cuestión de moral y de eficiencia económica. Pero para el discurso de los «conservadores sociales» y de los «progresistas» ambas cosas eran la misma: una disputa sobre cuál era la forma correcta de vivir en democracia y, en cierta medida, una discusión sobre cuál era la «naturaleza», la «personalidad», de las naciones. ¿Era Estados Unidos intrínsecamente cristiano o intrínsecamente laico? ¿Era Francia una República de escuelas y orden o una heredera eternamente revolucionaria del siglo XVIII? ¿Era España un país naturalmente católico y autoritario o era la Segunda República su expresión más fiel? ¿Era el bloque del Este un lugar esencialmente autoritario o tan amante de las libertades como cualquier otro país de Occidente?

Pese a todos los cambios políticos que se producirían en las dictaduras de la época y en el seno de las viejas democracias, ésta sería, con todos sus matices, su discusión hasta hoy. Las sociedades se fragmentarían en dos mitades que interpretaban su pasado en términos militantes y que forjaban todo proyecto de futuro en su lectura de ese pasado: ¿qué parte había sido

buena y merecía recuperarse y cuál era desdeñable y la causante de todos los males? ¿Adónde había que volver? En Gran Bretaña y Estados Unidos, la llegada al poder de Thatcher y Reagan en 1979 y 1980, respectivamente, pareció a los revolucionarios de los sesenta —al menos a los que no habían cambiado de vagón— un regreso a lo peor de las tradiciones autoritarias de un pasado que habían creído interrumpir para siempre con su revuelta cultural. De nuevo en Estados Unidos y en España, la llegada al poder de Bill Clinton y de José Luis Rodríguez Zapatero en 1992 y 2004, respectivamente, pareció a los conservadores el regreso de una frivolidad posmoderna que nunca debería haber existido por el bien de sus naciones, aun cuando una parte de sus ideas morales iban siendo cada vez más mayoritarias. Lo más asombroso de esta rutinaria predicción de apocalipsis por uno y otro bando, y más allá del talento y los aciertos de cada uno de estos gobernantes, es que la democracia seguía su curso con normalidad y con muchos más consensos de los que podría parecer a primera vista. Los medios de comunicación de masas y los partidos explotaban el disenso que es natural en todas las sociedades plurales —y todas lo son— por el bien del espectáculo y de la lucha por el poder, y la ya vieja teatralidad de los sesenta, mucho más preocupada por la repercusión de sus escenificaciones que por la efectividad de sus propuestas, se adueñaría del escenario. Mientras tanto, la mayor parte de la sociedad participaba en este gran juego con una mezcla de la pasión política de siempre y la seguridad que le proporcionaba el Estado del Bienestar, y dejaba que los aburridos tecnócratas políticos y estatales se encargaran de encauzar los problemas rutinarios de los asuntos públicos. Cabe decir que, por lo general y pese al aparente caos de la discusión, hicieron un buen trabajo.

5

Revolucionarios y reaccionarios

Tras la Revolución francesa de 1789, que dictaminó el cauce político por el que se desarrollaría Occidente hasta nuestros días, la sociedad, la política y las ideas quedaron en Francia fragmentadas en dos mitades casi simétricas: los partidarios de la Revolución y los de la Reacción. Ambos frentes tenían sus razones: unos querían el fin de los privilegios, el establecimiento de un sistema igualitario y la libertad política e intelectual de todos los ciudadanos; los otros, el mantenimiento de la cohesión social, el respeto a las tradiciones políticas y el sometimiento a los designios de Dios. Sin embargo, como explica Mark Lilla,* ambos veían la Revolución en términos escatológicos: como un hecho que parecía escapar de la voluntad de los hombres y que respondía más bien a los mecanismos autónomos y casi incomprensibles de la Historia. Las revoluciones, simplemente, sucedían de vez en cuando para rasgar la tela de lo conocido. Unos creían que entender la historia y sus promesas era ponerse de su lado, luchar por ellas. Los otros, que el pasado nos enseñaba que había que resistirlas, aplastarlas, para dar continuidad a la civilización. Ese escenario imbuido de religiosidad y visiones deterministas de la historia fue el que rigió el caótico siglo XIX francés y el de toda la Europa continental, con sus idas y venidas entre republicanos y monárquicos, entre moderados y radicales, entre proletariado, aristocracia y burguesía, y en el que todo el mundo parecía tan convencido de tener la historia de su lado que un pacto era imposible. Más

que eso: era impensable. La Guerra Civil española fue una de sus mayores expresiones.

Aunque no todo el mundo pensaba así. Como sigue explicando Lilla, un pequeño grupo de pensadores liberales, como Benjamin Constant o Alexis de Tocqueville, comprendieron que esa política reaccionaria —no sólo atribuible a la derecha, sino también a la izquierda, que después de cada triunfo de la anterior anunciaba su propia reacción— no llevaría a ningún lado y supondría una vida presa de conflictos irresolubles e imposible convivencia. «[Los liberales] estaban de acuerdo con los revolucionarios en que la Revolución era un hecho consumado que había establecido de una vez por todas la "libertad de los modernos" frente a la "libertad de los antiguos", como dijo Constant. Pero los liberales estaban de acuerdo con los reaccionarios en que la Revolución traería sus propias crueldades y desastres si el entusiasmo revolucionario no se veía moderado y canalizado por una deliberación pública razonable. Lo que caracterizó a esta asediada tradición liberal fue su lucidez ante las pasiones políticas modernas y antimodernas que surgían de la Revolución y su compromiso con una política pragmática en una era que distaba de ser ideal.»

A lo largo del siglo XIX y de la primera mitad del xx, esta concepción liberal de la historia y la convivencia fue asediada en la Europa continental (en España hasta 1978) y puesta en entredicho en Gran Bretaña y Estados Unidos, donde sin embargo prevaleció. Pero tras el gran pacto posterior a la Segunda Guerra Mundial, pareció que, con toda clase de precariedades, triunfaba al fin en Occidente. Las sociedades llegaban a acuerdos básicos y discutían duramente sobre todo lo demás. Terminadas o decadentes las pesadillas fascista y comunista, el mundo democrático dejaba atrás las revoluciones políticas, pero se abría al cambio paulatino y permanente. Y en ese novedoso contexto, la revolución cultural y sexual de los sesenta y la

moral y económica de los ochenta —menores en trascendencia, sin duda, que las anteriores, pero con un aire de familia— no sólo lograron convivir la una con la otra, sino que casi milagrosamente se hicieron complementarias. Poco a poco, en los años más triunfantes de la historia del capitalismo, los cambios de ideas y costumbres provocados por la izquierda posmarxista y hedonista, y los que impulsó la derecha individualista y apegada a la ética del trabajo tradicional, convergerían. Naturalmente, eso no haría que la escenificación de las disensiones se aplacara, o que las dos partes del conflicto estuvieran dispuestas a reconocer que su adversario había conseguido una victoria parcial. Pero así era, y cuando, tras quince años de hegemonía conservadora, en Estados Unidos llegó al poder un hijo paradigmático de los años sesenta como Bill Clinton —contrario a la guerra de Vietnam, fumador de marihuana, partidario del libre mercado—, las dos grandes revoluciones que habían marcado la reacción de derechas y la de izquierdas durante décadas habían sido asimiladas por la mayor parte de la sociedad y no iban a ser revertidas. Las dos eran, en cierto sentido, la misma. Uno podía ser un esforzado trabajador partidario de bajar los impuestos, tener creencias religiosas y sentir orgullo patriótico y al mismo tiempo disfrutar de una relajada vida sexual, sentirse plenamente integrado en la cultura pop y moverse más por un impulso de rebeldía vital que de conformismo jerárquico. O ser lo contrario, o ninguna de las dos cosas, sin que eso supusiera la imposibilidad de vivir en relativa armonía con los demás. Aunque la retórica de las dos revoluciones/reacciones parecía increíblemente opuesta, se podía tener lo mejor de los dos mundos: querer un poco de diversión, pero resistirse a darle la vuelta a la sociedad; desear algunos servicios estatales, pero repudiar su tutela paternalista; valorar la familia como la institución más fiable, pero abrirse a sus nuevas formas. Se trataba de un inmenso pacto impredecible, y se produjo sin que apenas

nadie pareciera defenderlo intelectualmente. Y tuvo unos efectos benéficos para la sociedad, pero enormemente confusos para la distinción política clásica entre derechas e izquierdas, que se resistirían a renunciar a sus pilares ideológicos aunque sólo fuera para atraer a los sectores más radicales de uno y otro bando, siempre minoritarios, que se negaban a aceptar esta compleja transacción. El mundo —nuestro mundo— ya no sería el de las ortodoxias ideológicas, sino el de la fusión, el bricolaje, el tomar de aquí y de allá, para acomodar dos movimientos revolucionarios/reaccionarios que, en sentidos opuestos pero confluyentes, estaban apostando por el capitalismo individualista, la democracia mediática y la inventiva cultural y tecnológica.

Que este gran pacto se produjera sin que nadie pareciera darse cuenta no significa, por supuesto, que fuera fácil, ni que sea completo. De hecho, en las últimas dos décadas, la guerra cultural entre «conservadores sociales» y «progresistas» es más dura que nunca en Estados Unidos y permanece en Europa. Quienes creían que el aborto, el matrimonio homosexual o los anticonceptivos eran ofensas a Dios, siguen creyéndolo, del mismo modo que quienes consideraban que la Iglesia se entrometía sin derecho en la vida pública, veían en la familia un aparato de represión y consideraban el capitalismo una forma de explotación, siguen teniendo la misma opinión. Pero ahora viven en los márgenes, cómodos y de gran repercusión mediática, pero márgenes a fin de cuentas. Y cabe pensar que su recurrente catastrofismo, la fuerza con que denuncian el apocalipsis que desencadenan sus adversarios cada vez que llegan al poder, no es más que un reconocimiento impotente de que los logros del otro son tan irreversibles como los propios. No es muy arriesgado decir que la liberación de las mujeres, la relajación de las costumbres sexuales o la institucionalización del arte transgresor —aun con toda la paradoja que encierra este último

sintagma— van a seguir adelante, con todas las trabas que se quiera, y que el sistema capitalista basado en la ingeniería financiera, el consumo de bienes de alto valor añadido y la interrelación de los mercados internacionales va a ser el irreversible marco institucional para cada vez más millones de seres humanos, en Occidente y fuera de él. Si hacía falta un símbolo para tal confluencia, ninguno mejor que la caída del muro de Berlín, que en 1989 certificó que los conflictos básicos en Occidente podían resolverse dentro de la democracia: el precario equilibrio entre libertad y seguridad, entre apetencias hedonistas y miedo a la inestabilidad, entre el consumo y las tradiciones debía discutirse en sociedades abiertas porque, de lo contrario, nunca podría resolverse, ni que fuera de manera provisional.

Derecha e izquierda, pues, cada una a su modo y por caminos distintos, llegaron a la conclusión de que la mejor forma de convivencia se halla en un individualismo que no quiebra necesariamente viejas instituciones como la familia, el vecindario, el sindicato, la Iglesia y el Estado, pero que espera de todas esas formas de comunidad un mayor respeto a las creencias personales, a los intereses de cada uno de sus miembros. Sin duda, existirían inmensas diferencias en el modo en que esta forma de convivencia se implantaría en los diferentes países, y en cualquier caso no acabaría, como he dicho, con los conflictos, pero daría pie a paradojas interesantes: la Europa occidental se iría tornando cada vez menos religiosa, pero seguiría exigiendo del Estado una inmensa intervención en la economía y una fuerte redistribución de la riqueza, incluso para instituciones decadentes como la Iglesia o los sindicatos; estos últimos asumirían buena parte de la moralidad sesentayochista en su estructura más bien conservadora —formada básicamente por trabajadores de mediana edad con pocos estudios y funcionarios—, pero su representatividad sería cada vez menor y sólo sería sustentada, de nuevo, por los subsidios

estatales; la derecha, que había sido recelosa de Estados Unidos en materia política y cultural, abrazaría fines políticos similares, y la izquierda, siempre contraria a la política estadounidense, aceptaría su cultura como propia. Estados Unidos seguiría siendo la sociedad más innovadora y dinámica del planeta, pero la religión no perdería allí fuelle y podría seguir viviendo gracias a su fortaleza como un elemento más del capitalismo, aunque las iglesias deberían asumir que el comportamiento moral de sus fieles sería muchas veces poco riguroso. Los medios de comunicación marcarían la agenda política, y la teatralidad —de nuevo, la preponderancia de la imagen de las acciones frente a su relevancia puramente política— ganaría terreno en todas partes —la derecha, la izquierda, el amplio centro y los recelosos del sistema—, en buena medida porque era fruto de la confianza en la justicia básica, o al menos no del todo arbitraria, de la democracia. Ya no se podía ser un conservador integral o un progresista puro si se quería ser relevante. Ser antisistema podía ser cómodamente heroico y alcanzar picos de popularidad política, o hasta ser enormemente eficiente para la creación de nuevas modas juveniles, y en ese sentido era capitalismo postsesentas, postochentas, puro.

Con todo esto no quiero decir que el enfrentamiento entre derechas e izquierdas haya terminado. Ni mucho menos. Cuando Francis Fukuyama publicó en los años noventa *El fin de la historia y el último hombre*, afirmó que la historia entendida en términos hegelianos, como una inmensa lucha entre diversas visiones del orden político que se realimentan entre sí en su búsqueda revolucionaria de sistemas sociales distintos, había terminado en Occidente. La democracia liberal era el sistema en el que la mayoría se sentía cómoda y ya no quería seguir peleando para sustituirla por otra cosa. Hasta los dictadores fingían que sus regímenes eran democracias. La organización social más deseable siempre estaría formada por el mercado y

el Estado, por la tensión irresuelta entre «conservadores morales» y «progresistas», pero ambos bandos asumirían como propios, a regañadientes o con naturalidad, los logros del otro. La distinción sería cuantitativa, no cualitativa. Un gradual desplazamiento hacia uno u otro lado, hacia la izquierda o hacia la derecha, que en cualquier momento podía ser revertido con la llegada al poder cultural o político de un nuevo actor. En ninguna parte como en la Europa del Este de aquellos viejos jóvenes que querían pantalones vaqueros y música rock y al mismo tiempo un Estado superprotector sería más evidente, aunque más trabajosa e imperfecta, esta convergencia.

En muy poco tiempo, en una sola generación, entre 1965 y 1985 por ponerlo en números redondos, el mundo había vivido dos revoluciones con sus reacciones. Pero lo que había salido de ahí no habían sido más revoluciones y más reacciones en el sentido tradicional, sino un gran consenso, estridente y cansino, pero consenso al cabo. Los jóvenes revolucionarios refundaron el sistema, se integraron en él y lo lideraron con el nuevo capitalismo transgresor de la tecnología informática, el marketing y las industrias culturales. Los viejos conservadores renunciaron al control político de la moral de las masas, se desentendieron del orden militar y apostaron por la creación de riqueza como el fin último de la economía. Con todo, la retórica revolucionaria no desaparecería nunca y se convertiría en el modo de hacer política y cultura desde entonces.

SEGUNDA PARTE

6

Anarquistas y posmodernos

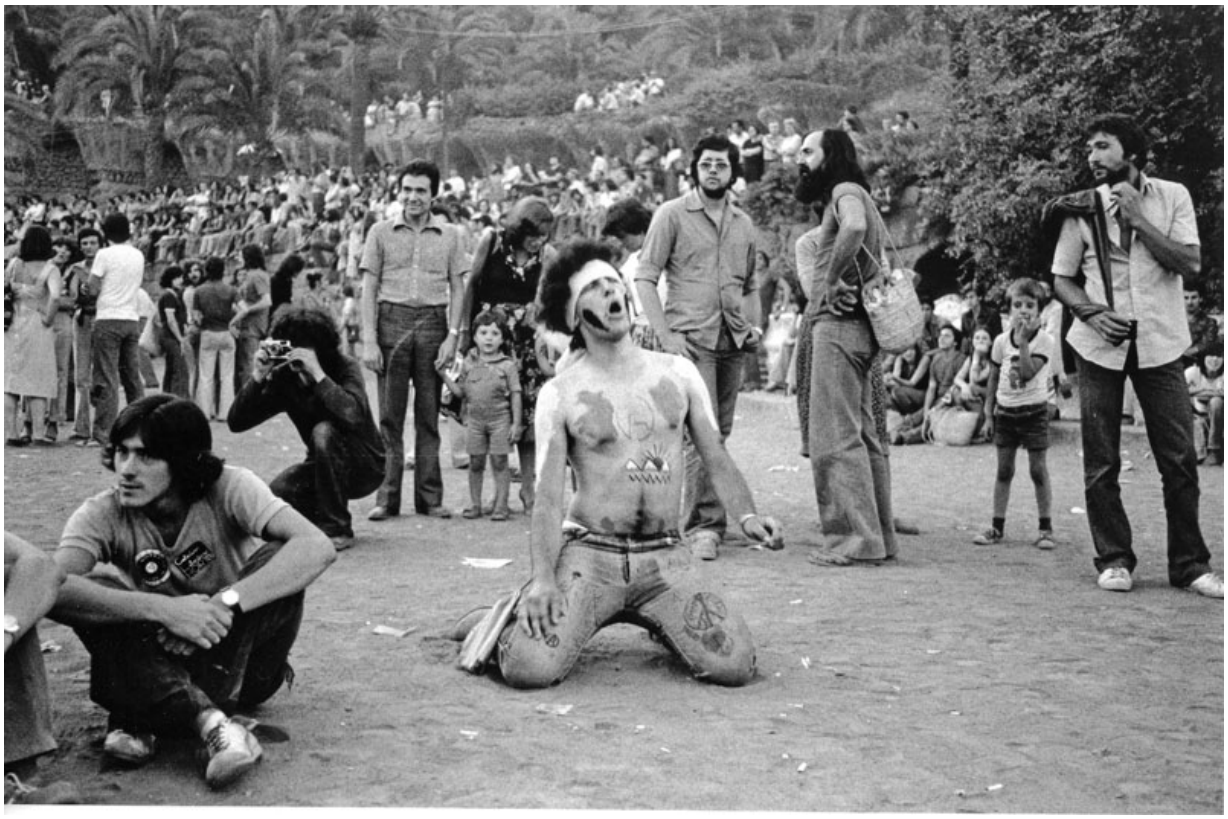
El 23, 24 y 25 de julio de 1977, el sindicato anarquista CNT, grupos libertarios reunidos alrededor de la revista *Ajoblanco* y cooperativas artísticas celebraron en Barcelona las Jornadas Libertarias. Se trataba de un acto abierto «a todos los trabajadores, a todos los oprimidos del mundo, a todos los que luchan por la causa de la libertad contra el Estado, contra el Capital, contra el Poder»,[10] cuyo fin era poner al día la tradición anarcosindicalista que había quedado interrumpida en España tras la Guerra Civil. Para ello se organizaron en el Saló Diana —en la calle de Sant Pau, entre la actual Rambla del Raval y el Paralelo— cuatro debates sobre el libertarismo, la relación entre anarquía y marxismo, sobre las formas de organización anarquista y sobre el anarquismo en la sociedad industrial, y conversaciones sobre el feminismo, el antimilitarismo y el ecologismo. Además, por las noches se celebrarían conciertos y actuaciones teatrales, sobre todo en el Parque Güell, en el otro extremo de la ciudad. Se trataba de aunar discusión intelectual y diversión para luchar contra las estructuras políticas y morales que dejaba el franquismo y contra la democracia capitalista que parecía que iba a seguirlas, pero también era un acto de repudio hedonista contra los muchos partidos de izquierda ortodoxa que se estaban organizando para acceder al poder en cuanto les fuera posible y los artistas e intelectuales —*Barcelona Libertaria*, el diario editado por *Ajoblanco* esos días, citaba a Lluís Llach y Raimon— que trataban de

hacerse un lugar, y un poco de dinero, en la escena cultural de la Transición. Aunque los organizadores rechazaban explícitamente los liderazgos y las personalidades famosas, invitaron a los actos a Noam Chomsky —que declinó la invitación— y a Daniel Cohn-Bendit, que aceptó, y al llegar a Barcelona alertó a Pepe Ribas, el responsable de *Ajoblanco*, sobre Helmut Schmidt, Mário Soares y Felipe González: «Son los nuevos embaucadores; venden lo mismo que los fascistas pero envuelto en lazos de socialismo desguazado».[11]

© Pilar Aymerich

Seiscientas mil personas, según Ribas, pasaron por las noches festivas en el parque. Las actuaciones eran informales y caóticas, la gente follaba entre los arbustos, y en una ocasión el dibujante Nazario y el pintor Ocaña interrumpieron a un cantautor vestidos provocativamente, iniciaron un

striptease y Ocaña acabó orinando ante el público. Una parte de los presentes rugieron de placer, pero los viejos cenetistas que habían vivido en el exilio o la clandestinidad parecían no entender nada. Según uno de los organizadores, no todos ellos aceptaban el amor libre. «Una muestra más del quiebro generacional», afirmaría en sus memorias Pepe Ribas. Los intelectuales de izquierdas de origen burgués y dedicados a la industria cultural, que desde los años sesenta venían también postulando un cruce entre la política revolucionaria —en su caso, más bien marxista— y el hedonismo sexual, aunque fuera con una gestualidad más elitista, más culta y de gustos más refinados, no acudieron. La única perteneciente a la *gauche divine* que sí lo hizo fue Beatriz de Moura, acompañada de Carlos Semprún Maura.



© Pilar Aymerich

El movimiento libertario barcelonés de la época, sobre todo entre los más jóvenes que se reunían alrededor de *Ajoblanco*, de algunas comunas, del cómic independiente y la música que se tocaba en la sala Zeleste, era poco articulado ideológicamente. Seguía los postulados de la «nueva izquierda» estadounidense de los hippies, la liberación sexual y la espiritualidad oriental —que en buena medida introdujo en España Luis Racionero tras sus experiencias en Berkeley—; estaba influido por el situacionismo y su «revolución de la vida cotidiana», por la revolución divertida del 68 francés y por movimientos europeos contemporáneos como el de los provos holandeses, que organizaban *happenings* urbanos y ocupaban edificios vacíos. Sus intentos de entroncar con el viejo anarquismo ibérico eran más forzados —el libro de referencia era *El corto verano de la anarquía: vida y muerte de Durruti*, de H. M. Enzensberger—, y lo cierto es que pese al acercamiento de *Ajoblanco* a la CNT, el libertarismo tuvo poco predicamento entre los obreros, que parecían preferir sindicatos de ideología tradicional como la UGT o Comisiones Obreras, y partidos como el PCE, el PSUC y, cada vez más, el PSOE, todos ellos entre el incipiente eurocomunismo y la socialdemocracia que estaba olvidando a Marx. La agenda libertaria era muy maximalista, y su apuesta por formas organizativas como la asamblea, la toma de decisiones mediante el consenso y no la mayoría y el intento de mantener en una misma estructura a gays con estética agresiva y a trabajadores industriales de izquierdas pero instinto conservador resultaría poco atractiva en una transición a la democracia que parecía querer cambiar las cosas, pero no destruir el orden. Sin embargo, culturalmente, el libertarismo era muy prestigioso: editoriales como Anagrama, Tusquets o Kairós, dirigidas por burgueses de izquierdas, publicaban libros anarquistas —Anagrama publicó el *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* de Raoul Vaneigem, además del

ya mencionado de Enzensberger; Tusquets tenía una colección, «Acracia», dedicada a pensadores libertarios y dirigida por Carlos Semprún Maura; Salvador Pániker, de origen indio-español, publicaría por ejemplo *El nacimiento de una contracultura* de Theodore Roszak—; también en Barcelona, músicos como Sisa o Pau Riba triunfaban en un pequeño mercado que había salido del Canet Rock y del concierto de King Crimson en el pabellón de deportes de Granollers, y *Ajoblanco* vivía de sus ventas —no llevaba publicidad— y hasta podía sacar a la luz una publicación hermana, *Alfalfa*, dedicada al ecologismo y la oposición a la energía nuclear. Su área de influencia era reducida, pero sus críticas al totalitarismo soviético y su repudio por toda forma de autoridad, capitalista o comunista, les daba un cierto aire de superioridad moral y lúdica frente a los aparatos de las renacidas organizaciones de izquierdas que sólo pensaban en el poder futuro y por ello debían pactar constantemente con el poder del momento. Su programa político era puramente utópico, pero eso no importaba porque nunca tendrían la posibilidad de tratar de implementarlo. Se trataba de pasarlo bien, intelectual y físicamente, en interminables debates ideológicos y prolongadas juergas. La revolución implicaba tanto subvertir el orden político burgués como poner patas arriba sus formas de vida cotidiana.

© Pilar Aymerich

Las Jornadas Libertarias acabaron mal y casi pusieron fin al sueño anarquista. Como cuenta Ribas, cuando el lunes 25 de julio iba a celebrarse el último de los debates en el Diana, «Crítica a la sociedad industrial y alternativas libertarias. Anarquismo y ecología», se inició una caótica discusión entre quienes querían seguir con el programa y quienes querían irse al Parque Güell a manifestarse por los presos políticos. Hubo discusiones entre distintas facciones del grupo y supuestos infiltrados leninistas. El moderador pedía unidad y fin al sectarismo: «Cuando el capital actúa unido en todos los frentes, nosotros no podemos ir por un lado, los homosexuales por otro y los ecologistas por otro». Ribas se vino abajo: «Los obreros se habían educado en el sindicato y en el ateneo libertario, mediante conversaciones y lecturas, cuando la CNT luchaba en el marco del mundo del trabajo y de la producción. Pero a partir de la década de los

cincuenta, la irrupción de la televisión y de la cultura de masas había invadido todas las áreas […], conquistando las distintas esferas de la vida y desvirtuando la línea divisoria entre la cultura de la clase obrera y de la burguesía. […] La CNT del futuro, dijo el anarquista cuyo nombre no he podido averiguar, ya no podía centrarse sólo en el mundo laboral. Cada grupo alternativo debía desarrollar una propuesta en su campo de acción, juntarlas todas y elaborar una alternativa global en los diversos campos de la vida cotidiana».[12] Era imposible. Cada una de las facciones tenía su propia agenda —eran los setenta— y, por satisfactoria que resultara, la mezcla de hedonismo y lucha política no era eficiente para la llegada de una revolución cuyas condiciones objetivas, como creían por igual la izquierda marxista y la libertaria, se daban de sobra.

Al mismo tiempo que esto sucedía en Barcelona, en Madrid surgía la Nueva Ola. Aunque en realidad se trataba de un movimiento cultural formado por muy pocas personas y más bien elitista —no tanto por el origen de sus integrantes, procedentes de todas las clases sociales, sino por su capacidad de acceso a la última moda internacional y un código compartido—, a principios de los años ochenta ya era el elemento dominante de la cultura madrileña y, en cierta medida, de toda la española. Sus raíces estaban en la pintura pop, el punk anglosajón con su desdén simétrico por el pasado y el futuro y la reinterpretación posmoderna de la cultura del siglo XX. Sin duda, sus integrantes rechazaban la moral católica y el autoritarismo franquista, pero también consideraban recatada y empollona la cultura de izquierdas tradicional, con sus teorías marxistas, cantautores de aspecto rural y ortodoxia amorosa. Si la democracia tenía que traer algo, decían sus canciones, sus cuadros y sus películas, era diversión, libertad para que cada cual negociara con sus adicciones, sus apetitos y sus miserias. El Estado nada tenía que decir sobre esas

cuestiones, y en ese sentido el capitalismo podía ser un mecanismo útil para que cada cual se expresara como le viniera en gana sin interferencias. Como no podía ser de otro modo, eso significaba reconocer la posibilidad del fracaso —no rodar los guiones escritos, no sonar en las emisoras mayoritarias, o simplemente no ganarse la vida—, pero formaba parte del riesgo de vivir en una época muy moderna y muy decadente. En cierto sentido, el fracaso era chic, prueba de autenticidad. Curiosamente, el éxito también, pero éste estaba aún lejos.

© Pilar Aymerich / @ Costus

La música de Kaka de Luxe, la de McNamara y Almodóvar, las películas de este último, la pintura de las Costus o Ceesepe o las fotografías de Alberto García-Alix celebraban la vida urbana caótica, los mitos capitalistas

y los seres marginales, y se apropiaban del costumbrismo para hacerlo kitsch. Seguían el *do it yourself*: los artistas eran por lo general autodidactas, no dominaban las técnicas de su oficio, pero al mismo tiempo iban creando las estructuras necesarias para dar a conocer sus obras —fanzines, discográficas, galerías, salas de conciertos— sin esperar que la industria cultural asentada ni, por el momento, el Estado se las facilitara. Si uno quería un mundo mejor, tenía que fabricárselo. Ideológicamente, *Ajoblanco* había llegado también a Madrid —casi toda la prensa *moderna* se publicaba en Barcelona— y se podría decir que el paraguas político bajo el que sucedía todo esto era el libertarismo, el rechazo a la ortodoxia partidaria izquierdista y a los valores burgueses, pero lo cierto es que la Nueva Ola era mucho menos política en sus ambiciones, no pretendía entroncar con ninguna tradición revolucionaria española, sino converger con el presente neoyorquino y londinense y sacar a España del aburrimiento con una modernización de las costumbres, pero sin poner en cuestión los mecanismos capitalistas de competición. Es más, aprovechando a fondo uno de ellos, la provocación, para tratar de ganar fama. Lo importante no era tanto lo que se hacía, sino la actitud que se mostraba al hacerlo. «Si no puedo convertirme en un sex-symbol de los 80, que sería mi máxima aspiración —escribió Almodóvar en 1981 en la revista *Night*, después de rodar *Pepi, Luci, Bom y otras chicas del montón*, su primera película—, me conformaría por lo menos con ser un genial director como Buñuel, perseguido por la prensa como Carolina de Mónaco, y con un círculo de amigos como el de Andy Warhol.»[13]

En ese sentido, los integrantes de la Nueva Ola comprendían los mecanismos de la cultura capitalista de masas, o por lo menos los intuían. El arte popular debía ser revolucionario en sus formas, pero llegar al público por canales efectivos, como parecía reconocer Santiago Auserón,

cantante de Radio Futura, para excusar el sonido comercial de su primer disco, *Música moderna*. Debía ser frívolo, pero dejar entrever el melodrama sentimental que toda existencia urbana implica. La droga y el sexo eran subversivos en las fotografías de García-Alix y los cuadros de vírgenes posmodernas de las Costus, pero también —eran los años del auge de la heroína y el sida se descubrió precisamente en 1981— causantes de muerte entre los jóvenes románticos. La esperanza hippy no estaba mal, pero después del *no future* punk parecía ridícula y la actitud prestigiosa era el cinismo. Sin embargo, esta pose nihilista no estaba reñida con la inminente llegada al poder de la izquierda posmarxista en 1982 —aunque en Madrid Tierno Galván era alcalde desde 1979—. En una imaginaria conversación entre Pedro Almodóvar y su personaje de ficción Patty Diphusa, una actriz de fotonovelas pornográficas, se reproducía el siguiente diálogo:

> PATTY: ¿Tengo alguna ideología?
> PEDRO: Te gusta follar y que la gente te admire.
> PATTY: Quiero decir si soy socialista.
> PEDRO: No, pero no te importaría hacértelo con Felipe González.
> PATTY: Entonces, en cierto sentido soy socialista.[14]

Si la Nueva Ola tenía en común con el originario 68 francés y el libertarismo catalán el deseo de convertir la diversión cultural, sexual y estupefaciente en una afirmación del individuo frente al sistema, su plan para llegar a las masas no se basaba como en los anteriores casos en complejas —y muy ineficientes— teorías políticas opuestas a la democracia parlamentaria, sino en la aceptación de que el capitalismo estaba allí para quedarse y que la única forma de influir en él era asumiendo sus reglas. Sin duda, la Nueva Ola no surgió en un vacío ideológico, y desde antes de las protestas de 1965, en las que estudiantes universitarios protestaron en la

calle Princesa contra el franquismo y sus brutales métodos de control y fueron enfrentados por el régimen a palos y con detenciones, existía en Madrid una estructura bien organizada de resistencia antifranquista, que abarcaba desde los tradicionales movimientos obreros hasta una *intelligentsia* burguesa formada sobre todo por hombres de letras como Dionisio Ridruejo y Juan Benet, la gente organizada en torno a revistas como la democristiana *Cuadernos para el Diálogo* o *Triunfo*, un semanario de izquierdas abierto a la cultura de masas capitalista en el que escribían Manuel Vázquez Montalbán, Eduardo Haro Tecglen o César Alonso de los Ríos, y editoriales como Taurus, dirigida por el ex cura y marido de la duquesa de Alba Jesús Aguirre, que publicaba a clásicos del pensamiento de izquierdas como Walter Benjamin. Sin embargo, la Nueva Ola, pese a formar parte de esta cultura antifranquista, se desmarcaba de sus reflexivos modelos de sociedad y su posibilismo y apostaba por un hedonismo maximalista que, por seguir con la cita de Almodóvar, celebraba la figura de Felipe González más como la posibilidad de tener un presidente joven y guapo que en la medida de sus capacidades para modernizar una estructura política y económica envejecida e ineficiente. Lo importante era estar a la última y, en la mayoría de los casos, cultivar un glamour pobretón que quizá con suerte condujera algún día al verdadero glamour. Quizá la ilustración más clara de ello, y la bisagra definitiva entre un momento y otro, fue la visita a Madrid, en 1983, de Andy Warhol, que después de dejarse agasajar por los jóvenes artistas a los que tanto había inspirado, inició un silencioso cortejo a las viejas aristócratas de la ciudad para tratar de venderles cuadros.

© EFE

El libertarismo catalán y la Nueva Ola madrileña fueron lo más parecido al 68 occidental que se produjo en España. Pese a sus muchas diferencias, fueron como él movimientos de renovación cultural que denotaban un hartazgo político. Si en Estados Unidos eso había sido fruto del encuentro de la cultura de masas con la oposición a la guerra de Vietnam, y en Europa se debió a una explosión demográfica unida al final del ciclo iniciado en la posguerra mundial, en España fue consecuencia, en buena medida, de la muerte de Franco, el fin de su régimen y la esperanza de una nueva etapa en la que cupieran, por un lado, unas desmesuradas expectativas de democracia radical y, por el otro, una integración a la cultura internacional, que asimismo era vista con un asombro ingenuo. Pese a sus tics sectarios, no se trataba de movimientos autoritarios, y en todo momento estuvieron en contacto, aunque no siempre en sintonía, con un izquierdismo burgués de

presupuestos más elaborados y mejores conexiones políticas. A la postre, sin embargo, uno de ellos fracasaría estrepitosamente y no dejaría más que un legado marginal, y sus herederos vivirían en la penumbra mediática hasta que, hace poco más de un año, recuperaron la centralidad. El otro triunfaría, se identificaría con los vencedores de la nueva era democrática, o más bien se dejaría cooptar por ellos, alcanzaría prestigio internacional y se identificaría con la modernización cultural definitiva de España. Uno de ellos sería incapaz de asimilar las nuevas reglas del juego. El otro comprendió con instinto el nuevo equilibrio entre libertad, mercado y Estado.

7

La cultura y el Estado

La llegada de la democracia hizo necesario reinventar la cultura. Quienes habían vivido en los márgenes del amateurismo o sufrido la censura, quienes habían apostado por una modernidad cultural que no había tenido eco en la mayor parte de la sociedad porque su difusión era muy precaria durante la dictadura, iban ahora a tener que ocupar el espacio que abría un nuevo régimen. Se trataba en verdad de un espacio inmenso: como cuenta José Carlos Mainer en *El aprendizaje de la libertad*, ya desde el gobierno de UCD, que creó el Ministerio de Cultura en 1977, pero sobre todo con la llegada al poder de los socialistas en 1982, el Estado asumió que su papel era integrar todas las corrientes artísticas e intelectuales en el *mainstream* de la cultura oficial. Esto era, naturalmente, una respuesta democrática al sectarismo y el afán de control del sector cultural durante el franquismo: «¿Por qué ha sentido la democracia española la necesidad de crear un ministerio de asuntos culturales precisamente cuando abordaba, con una mayoría de centro derecha primero, de izquierdas luego, la tarea de modernización económica y social del país? —se preguntaba Jorge Semprún años después para explicar la importancia del ministerio que él mismo dirigiría—. ¿No es precisamente para romper con la tradición de incuria y de autoritarismo que predominó en España durante la mayor parte de este siglo en las relaciones de los poderes públicos con los asuntos culturales?».[15] Sin duda, el empeño respondía a la premisa ilustrada de que

la cultura es un bien esencial para la democracia, y que como tal debe ser amparado de una manera especial. Pero también implicaba la conversión de diversas ramas del Estado en inmensas industrias culturales que, por mucho que intentaran mantener la imparcialidad en su reparto de fondos públicos entre creadores o intermediarios —y, visto hoy, no parece que lo intentaran mucho— iban a señalar el camino que debía seguir la producción de cultura, puesto que no había ningún financiador tan importante, con tanto prestigio y con tantos medios de difusión como el Estado. Y fuera de manera intencionada o no —con el afán de crear un grupo de artistas e intelectuales afines al partido de gobierno que dominaran la cultura pública y con ello la política, como decía Gramsci, o por un inexperto optimismo—, esa concepción de lo que Fumaroli llamó Estado Cultural generó, en los años socialistas, una inevitable dependencia de los intelectuales, los escritores o los músicos con respecto al Estado. «Muy pronto se hablaría de un próvido "pesebre cultural" —afirma José Carlos Mainer—, de la domesticación política de los intelectuales, de una tendencia generalizada a la frivolidad y el compadreo. […] Por una parte, a la altura del decenio de los ochenta se hacía patente que sin la intervención de los dineros del Estado en la cultura cosas tan gratas y habituales como una temporada de ópera, una programación teatral estable, la existencia de un cine europeo de calidad, la concepción misma de la televisión como herramienta de cultura, la proyección exterior de una cultura nacional o las grandes exposiciones retrospectivas […] resultaban objetivos sencillamente imposibles. Pero, a la vez, no era menos evidente que la dependencia de la subvención pública auspiciaba los panoramas generales más acríticos y espectaculares, los vanguardismos más inofensivos y gratuitos, los internacionalismos más frívolos y, a la postre, la edificación y mantenimiento del canon más convencional. Y que, por otro lado, los esplendores y las miserias de la

cultura de Estado segregaban un indeseable escalafón de intelectuales en venta.»[16]

Sin duda, en la España democrática también había un gran espacio para el mercado cultural privado. Muchas de las editoriales que habían soportado las trabas del franquismo pero habían logrado consolidarse como grandes generadoras de pensamiento y creación —Seix Barral, Lumen, Taurus y el caso peculiar de Planeta, que había alternado la promoción de escritores franquistas con otros de izquierdas y hasta comunistas— prolongaron su trayectoria con brillantez. Además de eso, la aparición de periódicos como *El País* y *Diario 16*, de revistas como *Interviú* u otras más pequeñas y casi circunscritas a Madrid como *La Luna* o *Sur Exprés*, la consolidación de las radiofórmulas y las discográficas dedicadas a grupos pop juveniles, o el surgimiento de un cine de autor minoritario pero influyente, hacían que los escritores y los artistas tuvieran también campo por correr más allá de la línea cultural marcada por el poder y su inmenso bolsillo.

Es cierto que, en ese momento de refundación democrática, la cultura moderna coexistía dentro de la izquierda con el deseo de recuperar a los viejos maestros exiliados —como Cernuda—, o los represaliados durante el franquismo —como López Aranguren o José María Valverde—, y que ambas líneas confluían en el periódico emblemático de la socialdemocracia aperturista española, *El País*, aunque también en cierta medida en el conservador *ABC*. Pero si la recuperación de los tradicionales debates filosóficos sobre España era vista como un deber casi ineludible para enlazar con la cultura española anterior a la dictadura, los jóvenes modernos con más talento e instinto, los que habían formado parte de la Nueva Ola que cada vez con más insistencia se iba llamando la Movida, se soltaban sin mirar atrás a lo que con mucho éxito se denominó «posmodernismo», un programa estético y político sólo vagamente relacionado con lo que ese

mismo término significaba en las facultades de filosofía. Se trataba de una noción —que fue ampliamente debatida en las páginas de *El País* a lo largo de 1984— entre «cultura cibernética […], apoteosis de los mil rocks, inundación de vídeos, ausencia de la política en su aspecto clásico»,[17] en palabras de Javier Sádaba, que apostaba por el fin de la distinción entre alta y baja cultura, la frivolización definitiva de las vanguardias, el abrazo del capitalismo y el cinismo generalizado del artista con respecto al dinero —quería ganarlo—, el público —podía amarlo o despreciarlo, pero quería tenerlo— y el Estado —al que era básicamente contrario, pero con el que no tenía ningún problema en colaborar.

Sin duda, no debió de ser fácil encajar este sistema de valores estéticos y políticos dentro del marco político en el que la nueva, poderosa y pragmática izquierda quería incorporarlo. Ayudó que tanto los cargos públicos como los artistas parecieran perfectamente de acuerdo en hacerlo posible. Pero aun así, por ejemplo, el aspecto de la televisión —el mecanismo de propaganda política y cultural más importante de la época, controlado además en monopolio por el Estado— en los primeros años ochenta resultaba asombroso. Parecía que, de golpe, un grupo de hombres y mujeres muy jóvenes, bastante estrafalarios y con un lenguaje difícil de entender ocuparan un espacio desmesurado en el que era el principal canal de comunicación entre el Estado y los ciudadanos. Ya en 1980, Pepe Domingo Castaño dio cabida en su programa *300 millones* a Nacha Pop y su «Chica de ayer»; años más tarde, en 1983, Paloma Chamorro presentó *La edad de oro*, un programa en el que actuaban y eran entrevistados jóvenes grupos musicales como Golpes Bajos, Loquillo y los Trogloditas o Radio Futura, y en el que Pedro Almodóvar explicó cuál era su droga preferida; ese mismo año, Las Vulpes interpretaron en el programa de Televisión Española *Caja de ritmos* —en horario infantil— su canción «Me

gusta ser una zorra»; en 1984 empezó a emitirse *La bola de cristal*, un programa de estética ciberpunk que —también en horario infantil— hacía divertidas e ingeniosas llamadas a acabar con el capitalismo y la banca. No es de sorprender que la derecha montara en cólera regularmente por la utilización de un medio público para dar a conocer de una manera muy mayoritaria productos culturales claramente de izquierdas y aficionados a la provocación —como cuando el diario *ABC* reprodujo la letra de la canción interpretada por Las Vulpes en *Caja de ritmos*: «Mira, imbécil, que te den por culo/me gusta ser una zorra»—, pero quizá lo más curioso es que todos estos periodistas y artistas no sintieran la menor contradicción entre su estética nihilista y su rechazo absoluto a las convenciones y el hecho de que estuvieran siendo aupados por un Estado que, aunque fuera de izquierdas, era perfectamente capitalista, partidario en buena medida de la concertación social y empujado cada vez más por la realidad a hacer políticas económicas reformistas. Sin embargo, los jóvenes modernos sólo eran nihilistas en su estética, no en su deseo de triunfo en la sociedad capitalista, y aunque pueda parecer paradójico, el Estado era la mejor herramienta de mercado que tenían a mano para llegar al gran público. Su acomodo a un *establishment* que quería promover la libertad y al mismo tiempo guiarla con sus inmensos recursos era absoluto.

Dentro del sector público, no sólo la televisión, aunque fuera el mecanismo más potente de difusión, se puso al servicio de la cultura moderna. También en muchos otros aspectos el Estado quiso cooptar a los modernos y éstos se dejaron cooptar con entusiasmo. Ya en 1978, el Ayuntamiento de Madrid organizó el I Concurso Rock Villa de Madrid —que ganó Kaka de Luxe y del que fue finalista el Gran Wyoming—, y a partir de 1979, con Enrique Tierno Galván como alcalde de Madrid y, desde que en 1983 Joaquín Leguina fuera elegido presidente de la Comunidad

Autónoma, numerosos músicos identificados con la Movida —como Ramoncín, Joaquín Sabina o Luis Eduardo Aute— fueron contratados en numerosas ocasiones por el Ayuntamiento de la capital y otros de la Comunidad para que actuaran en fiestas populares y conciertos patrocinados por las instituciones. En 1984 se inauguró en el Centro Cultural de la Villa la exposición *Madrid, Madrid, Madrid (1974-1984)*, un homenaje a lo que Enrique Tierno Galván llamó la «cultura ocurrencial» producida en la ciudad en el campo de la pintura, la música, la moda o el cine en la década anterior. Ese mismo año, en un intento de hermanar políticamente la Movida madrileña con la de Vigo, otro foco de modernidad con grupos como Siniestro Total u Os Resentidos y también gobernado por los socialistas —«Encuentro en las vanguardias: Madrid se escribe con V de Vigo», se llamó el proyecto—, se fletó un tren de la capital a Galicia con sesenta artistas y representantes del gobierno autónomo, incluido su presidente. Por generosidad o imprevisión, durante el trayecto hubo barra libre de alcohol en el vagón restaurante, y el viaje se convirtió en una gran juerga. En uno de los actos oficiales, un banquete en el Palacio de Quiñones de León, mientras los políticos brindaban por el proyecto cultural que les había unido allí, Fabio McNamara lanzó una copa al aire y le hizo una herida en la cara a otra de las invitadas. Joaquín Leguina suspendió el resto de las actividades programadas. También en 1984, la Concejalía de Juventud de Madrid auspició con una subvención la aparición de la revista de cómic *Madriz*, que contaba con algunos de los dibujantes más rompedores de la Movida, pese a la oposición del joven concejal de Alianza Popular Alberto Ruiz-Gallardón, que pidió la eliminación de ayudas a esa revista por considerarla «porquería repugnante, pornográfica, blasfema […] contraria a la moral y a la familia»; el alcalde Tierno Galván reconoció no

haber leído nunca la revista, pero no acabó con la subvención pública. La revista desaparecería poco después por sus pobres ventas.

La dependencia entre los artistas modernos que querían llegar al mayor público posible y profesionalizar su actividad y los políticos de izquierdas que querían conectar con una juventud que consideraban la verdadera expresión de la modernidad e inmenso granero de votos se forjó con dificultades, pero se forjó. Los grupos de rock más subversivos actuarían a sueldo de los ayuntamientos, las películas más procaces serían financiadas por el Ministerio de Cultura, los premios literarios patrocinados por instituciones públicas se convertirían en uno de los más eficaces mecanismos de promoción de jóvenes escritores experimentales, y la vanguardia heredera de aquella que quería destruir los museos entraría en los más ostentosos. Todo ello era posible por algunas de las razones ya expuestas, pero también porque la juventud se había convertido entonces, tras un proceso iniciado en los sesenta, en un grupo de interés, casi en una clase social, que había conseguido que el Estado le prestara una enorme atención.

Los yippies, el autodenominado partido de la juventud estadounidense, habían afirmado que los jóvenes debían ser considerados los protagonistas de la política y la cultura porque sólo ellos estaban dispuestos a llevar a cabo una revolución en la que los viejos no parecían estar interesados; al mismo tiempo, los estudiantes parisienses habían hecho su particular revuelta a partir de reclamaciones para los aún no contaminados por la podredumbre de la vida adulta, los jóvenes, que para ellos eran los portadores de una nueva concepción de la vida y la sociedad que arrasaría con lo envejecido. En todo el mundo, los sesenta fueron el encumbramiento de lo joven —y el carácter revolucionario que se le atribuía— como elemento importante de la discusión pública y centro de la atención

mediática. No sólo el arte popular y, en especial, la música pop eran en esencia jóvenes, sino que también lo era el destinatario ideal de la retórica política y de la publicidad. La rebeldía dentro del sistema, por mucho que aparentara estar fuera de él, se había convertido en un elemento crucial de la comunicación pública, en la encarnación de valores muy dispares pero esencialmente, pese a sus excesos, positivos. Sin duda, aún en los ochenta, el poder seguía estando en manos de esos hombres de mediana edad que parecían pegados a su corbata, pero la juventud era el icono del nuevo capitalismo. Si a lo largo de la historia el joven había sido el soldado, el cuerpo en el que se perpetuaría el orden, a partir de entonces el joven sería el ideal platónico de votante, de consumidor.

© Marisa Fórez / *El País*

Por supuesto, esto implicaba olvidar que el futuro de la juventud es

envejecer —«¿Hay vida después de la juventud?», se preguntaban los yippies—. Pero el prestigio de lo juvenil y lo revoltoso era tal que, volviendo a España, los ya no tan jóvenes que de veras habían luchado contra una dictadura asfixiante y ahora se hallaban en el poder democrático quisieron que los nuevos jóvenes pudieran repetir la experiencia de luchar contra el sistema; una experiencia que en cierta medida parecían considerar imprescindible, casi más como un rito de paso —los jóvenes deben ser rebeldes si quieren ser verdaderamente jóvenes— que por motivos ideológicos. Es más, las instituciones públicas debían ayudar económicamente a esos jóvenes a rebelarse, a producir una cultura que se enfrentaba estéticamente al *establishment*, pero que al formar parte de él, al estar pagada por los destinatarios de sus pullas, no podía ser de veras subversiva. Se trataba de un simulacro. De una representación de la revuelta quizá molesta para los conservadores y los religiosos, pero políticamente estéril y económicamente compatible con el equilibrio entre mercado y Estado del que casi todo el mundo en Europa era partidario. Un chico de aspecto raro y dicción pastosa podía promocionar la subversión estética en un programa de la televisión pública, pero eso mismo hacía que su subversión no fuera más que un entretenimiento hedonista y lucrativo sin ninguna trascendencia política. Una revolución divertida. Cuando, como es célebre, Enrique Tierno Galván pidió en un concierto patrocinado por su Ayuntamiento que los roqueros se «colocaran» y estuvieran «al loro», resultaba claro que, más allá de sus estudios académicos —como *La rebelión juvenil y el problema en la universidad*—, sabía como político que un puñado de músicos drogados no iban a hacer nunca la revolución, y por lo tanto nunca le iban a quitar la alcaldía que había ganado con los votos. El pacto, en ese sentido, era beneficioso para todo el mundo: los jóvenes rebeldes jugaban la doble baza de la pelea en el mercado y la protección del

Estado; y la política de izquierdas mantenía una cara aperturista y revoltosa sin correr ningún riesgo a cambio; quizá, como mucho, el de ser criticada por la derecha, pero eso más bien podía reportar beneficios electorales. La cultura española en democracia, y su correlato político, se desarrollarían por estos cauces a partir de entonces. Eso sí, para quien conociera bien sus reglas.

8

Intelectuales pop

Muy pocos años después de la llegada de la democracia, de la aprobación de la Constitución y del logro de la hegemonía política de la izquierda socialdemócrata, el panorama cultural en España era ya análogo al de muchas otras democracias occidentales. El modelo más cercano era, probablemente, el francés, y en buena medida las políticas culturales desplegadas por el PSOE eran una repetición puesta al día de lo que hiciera André Malraux como ministro de Cultura de Francia entre 1958 y 1969: la creación de un Estado Cultural convertido en proveedor de cultura para toda la sociedad, en protector de la vanguardia y la cultura nacional ante la avasalladora potencia de la cultura de consumo anglosajona y en generador de prestigio internacional para el país mediante la promoción de su cultura. Pero aunque este modelo fuera quizá el que más estrechamente controlaba la producción de cultura mediante su financiación, no era una rareza. En Estados Unidos existía desde 1965 el National Endowment for the Arts, que aunque funciona desde entonces como una agencia independiente, destina dinero de los contribuyentes a la protección de la cultura, y desde 1970 el Public Broadcasting Service, una televisión pública —aunque financiada parcialmente mediante donaciones— dedicada a la programación cultural y educativa. En el Reino Unido no existiría nada parecido a un Ministerio de Cultura hasta 1992, aunque anteriormente varios departamentos gubernamentales se encargaban de la gestión de los asuntos culturales y la

BBC, aunque independiente del gobierno, es financiada desde sus inicios con dinero público, desde hace tiempo mediante una licencia. En ambos casos, el estadounidense y el británico, la derecha ha denunciado en multitud de ocasiones, especialmente durante los años ochenta de Reagan y Thatcher, el sesgo progresista de esas instituciones públicas.

En cualquier caso, fuera con un mayor o menor control, con un presupuesto abultado o casi testimonial —el National Endowment for the Arts, por ejemplo, nunca ha gestionado más de 180 millones de dólares anuales, diez veces menos, aproximadamente, que el Ministerio de Cultura español en 2011—, la intervención del Estado en la vida cultural contribuyó a crear una nueva percepción del intelectual y el artista. Es cierto que las relaciones de éstos con el Estado eran cualquier cosa menos nuevas, y se remontaban al menos al servicio de poetas en la corte imperial china, a los pintores a las órdenes del rey, al empleo de intelectuales librepensadores e ilustrados como Voltaire o Diderot por parte de monarcas y nobles, o al programa para artistas de Franklin D. Roosevelt durante el New Deal. Pero desde los años sesenta, y en medio de las guerras culturales entre progresistas y conservadores, se fue perfilando una figura pública que era producto tanto de la eclosión de la cultura pop en los medios de comunicación como del proceso de bricolaje ideológico de esos años: se trataba, por decirlo con brevedad, del intelectual o el artista de izquierdas famoso, adinerado y con una fluida relación con el poder.

A partir de los años sesenta, cuando los medios de comunicación masivos fueron aprovechados a gran escala por los artistas populares para intervenir en discusiones políticas y valerse de su celebridad para apoyar unas causas u otras, por lo general progresistas, su figura sufrió una conversión inesperada: de artista de masas a intelectual. Desde el primer intelectual moderno, Émile Zola, éste era un hombre —con alguna excepción femenina

como Simone de Beauvoir o Hanna Arendt— de letras, versado en la cultura literaria, filosófica e histórica, en la mayoría de los casos dedicado a la vida académica o periodística, que utilizaba su privilegiado don para la escritura y la oratoria para dirigirse desde el púlpito de sus conocimientos a la sociedad. Pero con el auge de la televisión y la politización del pop, inesperadamente, actores, cantantes o cineastas adoptaron el rol del intelectual porque, de hecho, su fama era más efectiva que la sabiduría de los viejos intelectuales para llamar la atención sobre asuntos políticos. Para los medios de comunicación masivos, un joven airado con dominio de su imagen pública sería siempre infinitamente más interesante que un aburrido y trajeado profesor, aunque fuera para tratar de explicar a la audiencia asuntos enormemente complicados. Y, en el mismo sentido, los partidos de izquierda se dieron cuenta del beneficio electoral que, como ya he dicho, podía darles la cercanía con la juventud revoltosa. A partir de entonces, el intelectual clásico, sin llegar a desaparecer, dejaría paso a estrellas pop como iconos de luchas ideológicas, hasta el punto de que, por ejemplo, Jane Fonda se convirtió en una líder del movimiento contrario a la guerra de Vietnam, Bob Marley en un estandarte de la lucha contra el imperialismo, o Bob Geldof y Bono de U2, más tarde, en interlocutores políticos sobre la ayuda al Tercer Mundo. Sus conocimientos de geoestrategia, materias primas o incentivos a economías en desarrollo no tenía por qué ser mucho —ciertamente, numerosos intelectuales clásicos, desde siempre y aún hoy, han opinado sobre asuntos técnicos de la política y la economía de los que tienen una idea sólo aproximada—, pero en cualquier caso se convirtieron en los verdaderos rostros de la lucha política ciudadana, sobre todo por su dominio de los medios y por su capacidad para transmitir indignación moral con un lenguaje más comprensible y atractivo que el de los especialistas. Este hecho, hábilmente presentado por el conservadurismo como muestra

de la frivolidad de unos populares millonarios que exhibían una preocupación hipócrita por los desamparados del mundo, se convertiría en una de las luchas centrales de la guerra cultural. «Thomas Carlyle —decía Wolf Lepenies en *¿Qué es un intelectual europeo?*— demostró cómo, en el siglo XIX, la pertenencia del intelectual a una clase social no privilegiada contribuía a incrementar su influencia en la sociedad. Lo que permitió al *man of letters*, ese héroe de los tiempos modernos, tener tanta influencia fue el hecho de mantenerse conscientemente apartado del poder y hacerse miembro de una nueva orden mendicante.»[18] Tras la conversión del artista pop en intelectual —que, insisto, no acabó con el intelectual clásico, pero sí lo sustituyó en parte, o le obligó a transformarse también en un modesto aspirante a estrella—, con respaldo de la industria, ingresos de profesional exitoso y una evidente querencia por estar cerca del poder y por beneficiarse económica o mediáticamente de él, ¿cómo iba a mantener ese prestigio social labrado anteriormente en la pobreza, el estudio y la soledad?

También en la España socialista iba a producirse un movimiento semejante. Si la imagen del intelectual de izquierdas se había forjado en una visión embellecida de la cultura anterior a la Guerra Civil, la penosa lucha antifranquista y, más tarde, en una cultura pop absolutamente contraria al franquismo pero ajena a la sofisticación del pensamiento político serio, ahora, como hemos visto, debía adaptarse para trabajar cerca del poder, o al menos no en contra de él. En su primer artículo publicado en *El País*, «El intelectual y la vigilancia de la vigilancia», del 18 de julio de 1976, José Luis López Aranguren afirmaba que el intelectual debe ser «distante de toda clase de intereses materiales» y considerar la política «como moral» indiferente a la fascinación del poder, pero reconocía que para ejercer bien su función, la de criticar el sistema, debe situarse a pesar de todo «dentro

del sistema, con un pie dentro y otro fuera».[19] Por supuesto, él estaba pensando en el intelectual clásico —consideraba que el periódico en el que escribía debía ejercer como «intelectual colectivo»—, pero los hechos demostraron pronto que era casi ineludible tener los dos pies y todo lo demás dentro del sistema, con independencia de la clase de intelectual que fuera uno. Naturalmente, hubo quienes persistieron en mantenerse alejados de ese sistema, como los ya mencionados libertarios catalanes, el también libertario Agustín García Calvo y el intelectual erudito y cascarrabias por definición de la época, Rafael Sánchez Ferlosio, que había denunciado ya en 1984 la arbitrariedad de la millonaria inversión pública en cultura de los socialistas en un artículo de *El País* titulado «La cultura, ese invento del gobierno». Pero su relativa falta de visibilidad e influencia reforzaban la idea de que había que trabajar desde dentro. Es probable que los nuevos intelectuales se adaptaran a ese hecho ineludible con una mezcla de incomodidad y sentido práctico: querían mantener su imagen de revolucionarios, de luchadores contra lo establecido, pero al mismo tiempo deseaban que el Estado protegiera ese papel y se beneficiaban del lucro que su talento les granjeaba en el mercado. Quizá el caso más evidente de todo esto en la temprana democracia española fuera el de Manuel Vázquez Montalbán, un intelectual clásico que prestó una gran atención a la cultura pop, y que desde sus años en *Triunfo*, y tras su logro del Premio Planeta de novela y su paso al periódico más leído de España, *El País*, fue cultivando una imagen pública en la que convergía la rebelión deseada con el bienestar adquirido, la impaciente búsqueda de una revolución aún pendiente y la comodidad del éxito. Pero su caso no fue el único, y hasta sería el dominante entre los intelectuales de izquierdas españoles que, en una elaborada muestra de síntesis ideológica, desarrollaron y siguen desarrollando su actividad abogando por la ortodoxia socialdemócrata en la

defensa y financiación de la cultura por parte del Estado; un cierto libertarismo en su defensa de la libertad absoluta de creación y expresión que ninguna institución, ni siquiera la que les financia, puede quebrantar, y el capitalismo, que les reporta beneficios cuando alcanzan a tener éxito. Algunos relevantes intelectuales de izquierdas de la democracia española, como el ya mencionado Pedro Almodóvar, Joaquín Sabina, Luis García Montero, Lluís Llach, Ana Belén, Víctor Manuel, Rosa Regàs, o más tarde actores ya crecidos en democracia como Javier Bardem o Guillermo Toledo, se ajustarían a este singular papel de vivir a la contra con el apoyo explícito tanto del poder político como de los consumidores de cultura, y se considerarían algo así como el alma verdadera de la izquierda, a la que apoyaban electoralmente pero también denunciaban cuando se inclinaba hacia posiciones —como en el referéndum de permanencia en la OTAN o las reformas económicas de José Luis Rodríguez Zapatero— que no consideraban propiamente izquierdistas. Ello les convertiría, para parte de la derecha, en emblemas de hasta qué punto la izquierda traicionaba sus raíces obreras —un mercado electoral que la derecha quería conquistar— para entregarse a los gustos refinados y el dinero. Sin embargo, no había tal traición, o al menos no era reciente, porque como he tratado de explicar antes, la izquierda preponderante había desconectado de la cultura proletaria allá por los años sesenta. La *gauche divine* había supuesto una ruptura con la tradición izquierdista por su cosmopolitismo y su abrazo a la sofisticación y la frivolidad, el PSOE había renunciado al marxismo y, una vez en el poder, había hecho del pop su cultura, y aunque en ocasiones tuviera políticas o eslóganes cercanos a la ortodoxia socialdemócrata —en muchos casos, con la mirada puesta en los muy poderosos sindicatos o en los legitimadores mitos proletarios—, estaba más cerca del artista exitoso

que del obrero. Hacía años que el escenario de la lucha izquierdista no era la fábrica, sino la televisión.

Con todo, la reacción de la derecha a este nuevo tipo de intelectual tan apreciado por las masas de clase media y por los partidos de la izquierda tenía también sus debilidades. Sin duda, muchos de estos intelectuales tenían una visión de la política básicamente amateur, que se mostraba en su idealización de regímenes como el cubano y de otros en países tercermundistas, en un cuestionamiento sistemático del carácter democrático de la política española como consecuencia de los pactos de la Transición, o en una comprensión simplista de la economía. Pero al mismo tiempo no estaban haciendo nada más que tratar de promover sus ideas y mantener el equilibrio entre los réditos que les daba el Estado y los que les daba el mercado. Es decir, exactamente lo que todo individuo o toda institución trata de hacer en una democracia con las características de las economías mixtas europeas: mirar por sus intereses. Ciertamente, en la retórica política de izquierdas —pero también en buena parte de la de derechas— la existencia de intereses particulares era omitida y sustituida por las apelaciones a los ideales, a las áreas de la convivencia —como la cultura— que debían ser tratadas de una manera distinta que las demás o a la simple imposibilidad de mantenerlas con vida de no mediar un poder corrector. Pero ciertamente, por muy incoherente que pareciera esta postura, sus reivindicaciones no eran más que la síntesis de sus intereses y sus ideas, de su forma de ganarse la vida y de su capacidad mediática para convencer al público de que era justa.

Y, de hecho, algo parecido harían también, una vez llegado al poder el Partido Popular en 1996, organizaciones asociadas con la derecha —como la Iglesia o innumerables fundaciones, organizaciones no gubernamentales o universidades privadas— y un número relevante de nuevos intelectuales

liberales o conservadores. Si hasta entonces la izquierda había financiado con mucho dinero expresiones de pensamiento afines, lo mismo haría la derecha una vez que la sustituyera, fuera empleando en los medios de comunicación públicos a periodistas intelectualmente afines, estableciendo una programación de las instituciones culturales que reforzara su visión de la historia, o dando cuantiosas subvenciones y otorgando concesiones del Estado a empresas de filosofía conservadora o liberal.

Y es que, si tras la eclosión pop la inmensa mayoría de artistas-intelectuales populares se enmarcarían dentro del progresismo —de un progresismo, como ya he dicho, que había asumido del liberalismo lo que más le convenía—, la derecha española, como la mayor parte de las occidentales, haría denodados esfuerzos por encontrar y dar popularidad a intelectuales liberales o conservadores que dieran legitimidad y prestigio a sus ideas. En España, además, se daba el caso de que prácticamente ningún intelectual franquista —con excepciones como el historiador Ricardo de la Cierva o el novelista Vizcaíno Casas, que siguieron siendo populares después del fin del régimen— logró adaptarse cómodamente a la recién llegada democracia a menos que reconociera su viejo error, como hicieron el propio Aranguren o José María Valverde, y por esa razón y un pasado poco reivindicable, el conservadurismo tenía tal descrédito en el campo cultural que ni siquiera los partidos conservadores parecían dispuestos a reconocer que lo eran. A consecuencia de ello, la mayor parte de los intelectuales que mostraron cierta afinidad con los gobiernos del Partido Popular, y en algunos casos trabajaron para ellos, eran viejos izquierdistas reconvertidos a la derecha. Tal fue el caso de Luis Racionero —colaborador de la revista *Ajoblanco*—, Federico Jiménez Losantos —cercano también al libertarismo catalán—, Luis Alberto de Cuenca —autor de varias de las canciones de la Orquesta Mondragón—, Jon Juaristi —en su juventud

militante de ETA—, Francisco Umbral —que había contribuido a la fama de la Movida desde las páginas de *El País*—, entre otros. Parecía evidente que López Aranguren se había equivocado también al afirmar en una entrevista en Televisión Española que «es imposible un intelectual de derechas».[20] No tardaría en haberlos en abundancia.

Aunque esto sucediera en España en circunstancias especiales, las cosas no habían sido muy distintas, por ejemplo, en Estados Unidos. A mediados de los años ochenta, muchos de los principales intelectuales conservadores estadounidenses —Irving Kristol, Norman Podhoretz, los llamados neoconservadores, también intelectuales clásicos pese a serlo ahora fuera del marco habitual de la izquierda— habían sido progresistas en su juventud, en muchos casos trotskistas, y si como hemos visto denunciaban la cultura de los sesenta como fuente de los males que aquejaban a la sociedad, no por ello se adscribían al liberalismo clásico y, en contra de éste, consideraban que el Estado debía utilizar su lugar privilegiado en la vida social y económica para marcar un camino moral y cultural a los ciudadanos por medio de los presupuestos públicos. De hecho, éste fue el argumento que convenció a Ronald Reagan para no cerrar el Public Broadcasting Service. Porque, ciertamente, ningún gobierno en la era de las guerras culturales iba a ser neutral en materia cultural. Pese a su retórica económica liberalizadora, las derechas copiarían el modelo cultural estatalista atribuido a la izquierda —aunque, por ejemplo en Francia, había sido un invento de De Gaulle—, es decir, la protección de determinadas estéticas e ideologías con dinero público. Durante la era Reagan, en buena medida, para acabar de desbaratar el prestigio intelectual que le quedaba al dictatorial mundo soviético; en España, más modestamente, para tratar de recuperar un espacio cultural dominado con nitidez por la izquierda.

Pero con una vuelta de tuerca más. Si la cultura de izquierdas de los años

sesenta había sido un grito revolucionario contra la rigidez estatista, contra el aburrimiento cultural provocado por un exceso de intromisión del Estado en todos los asuntos del pensamiento y la creatividad, dos o tres décadas más tarde, según el lugar, la derecha iba a reproducir esa retórica desde la otra orilla. Los intelectuales y los periodistas de derechas argumentarían que su empeño en cambiar la ortodoxia cultural no era más que un grito por la libertad, por la liberación de individuos hipnotizados por las directrices de pensamiento dictadas desde el Estado. Frente a intelectuales de izquierda bien establecidos en la universidad, los medios de comunicación o las editoriales, ahora era la derecha la que se sentía una minoría revoltosa cargada de buenas y nuevas ideas. Perpetuando una vez más la sucesión de revoluciones y reacciones de la que he hablado antes, entonces era la derecha la que se presentaba como la insurgencia, como el ciudadano estafado por el afán controlador de los gobiernos, bajo la promesa de una menor intervención en los asuntos privados de los individuos.

Sin embargo, en una muestra más del triunfo de la revolución cultural de los sesenta, estos intelectuales ahora en la derecha habían asimilado perfectamente la vanguardia cultural posmoderna, la libertad sexual, el laicismo y una cultura popular impregnada de transgresiones de toda clase. Pese a que en ocasiones se vieran en el bando conservador por motivos empresariales o políticos, y a que, sin duda, seguían existiendo conservadores tradicionales —como el católico antiliberal Juan Manuel de Prada y algunos otros—, la mayor parte de los intelectuales de derechas eran ya en el plano cultural tan modernos y pop como sus equivalentes progresistas. En gran medida, porque habían sido progresistas y lo que les había alejado de esa postura ideológica eran sus medidas económicas, sus aliados internacionales o su manera de obrar políticamente, aunque no su adopción de la cultura de los grandes medios de comunicación. Pero

también porque consideraban que, una vez más, la izquierda, después de años en el poder político y cultural, se había vuelto mojigata, se había dejado arrastrar por la corrección política nacida en los años setenta a causa de las reivindicaciones de las minorías, y en ese momento, más que luchar por las libertades de los individuos, coartaba su comportamiento sexual, su relación con las cosas placenteras de la vida y su lenguaje. Si en los sesenta la izquierda se había adueñado de la idea de diversión, la derecha denunciaba que bajo esa izquierda en el poder apenas podía uno hablar con franqueza de sus apetitos sexuales más tradicionales, ensalzar costumbres alimentarias gozosas pero malas para la salud y llamar por su nombre a cosas a las que ahora se recomendaba referirse mediante paráfrasis no ofensivas. En un caso paradigmático de esta asunción de la cultura de la transgresión por parte de la derecha, Esperanza Aguirre defendería a Fernando Sánchez Dragó, un ejemplo de bricolaje ideológico llevado a los extremos, cuando la izquierda le atacó por contar en sus memorias sus encuentros sexuales con menores de edad: la libertad intelectual, afirmó la presidenta de la Comunidad Autónoma de Madrid, debía permitir la transgresión aunque fuera incómoda. Naturalmente, los medios y el partido de la derecha tenían que andarse con mucho cuidado de no alienar a sus clientes más conservadores o religiosos con asuntos de guerra cultural como el matrimonio gay o el aborto, pero por lo general también los conservadores habían asimilado en España la síntesis surgida de la cultura progresista y la economía liberal. Si Alianza Popular se había opuesto a la ley del divorcio de 1981, poco después sus herederos ideológicos la asumían con absoluta naturalidad. Si la derecha se había apoyado tradicionalmente en el ejército y sus valores, José María Aznar abolía el servicio militar obligatorio en 2001. Si Ruiz-Gallardón se había indignado a principios de los años ochenta por la subvención del Ayuntamiento de

Madrid a una revista que consideraba obscena, más tarde financiaba como alcalde las fiestas del Orgullo Gay por el negocio que éstas generaban en el sector del ocio madrileño. A veces podía no parecerlo por la ruidosa estrategia de comunicación política que los medios y el partido de la derecha habían adoptado en imitación consciente o inconsciente de los conservadores estadounidenses, pero hasta ellos mismos eran más progresistas de lo que jamás habrían podido imaginar. Y, de hecho, su mayor herramienta de seducción política y cultural sería a partir de entonces, además de las clásicas disputas del eje político izquierda/derecha y de un mantenimiento interesado de la guerra cultural, la modernización. En un nuevo giro ideológico producto de la confluencia de la revolución cultural de los sesenta y la económica de los ochenta, la derecha, con el apoyo de intelectuales cargados con nuevas visiones del mundo, reinterpretaba un paradigma que había funcionado en Occidente durante décadas: si hasta entonces el futuro era un terreno dominado por la izquierda y el pasado el patio de recreo de la derecha, a partir de entonces las cosas cambiarían: la izquierda querría conservar; la derecha, innovar. Por supuesto que parte de la derecha seguía viendo con miedo un futuro acosado por las nuevas formas de familia, la baja natalidad, la pérdida de religiosidad y una cultura popular decadente; y sin duda había entre la izquierda quienes seguían pensando que ésta era el elemento transformador de la política y la sociedad por naturaleza, que la cultura y el cuidado de las artes eran monopolio suyo, y que los logros de bienestar podían y debían seguir expandiéndose. Sin embargo, en el plano cultural, la izquierda parecía cansada, sus adalides llevaban más de treinta años enriqueciéndose legítimamente y peleando admirablemente con manifiestos, manifestaciones y plataformas por sus ideas políticas, pero su descrédito —debido en parte también a sus dificultades para entender nuevas tecnologías que tenían el

potencial evidente de lesionar sus fuentes de ingresos tradicionales— crecía y aumentaba la percepción de que se trataba de gente que, más allá de su talento, habitaba en un pacto inmejorable entre el mercado y el Estado del que no parecía beneficiarse casi nadie más. Sin duda, en la derecha había decenas de intelectuales —más bien clásicos, no intelectuales-artistas— que llevaban décadas al calor del poder autonómico, de la burocracia universitaria o de las opacas relaciones entre la prensa y las administraciones públicas. Pero eran menos conocidos. Y podían presentarse como limpios, sin cuentas que saldar. Sentían que el futuro era suyo porque el modelo cultural socialdemócrata había muerto de éxito. Naturalmente, podrían beneficiarse de algo muy parecido a él, aunque esta vez de signo político contrario. De hecho, era lo que la mayoría de ellos o sus predecesores habían tratado de hacer, ideologías aparte, desde muy al principio de la democracia española y su apertura a la modernidad, como ilustra una crónica de Andrés Amorós de una de las primeras recepciones del Rey a los intelectuales con motivo del Día del Libro y la concesión del Premio Cervantes:

> [Los intelectuales] han abandonado cazadoras y jerséis de cuello alto, camisas abiertas y pantalones vaqueros. […] Van todos vestidos de oscuro, con corbatas grises, satisfechos de sí mismos, conscientes de su papel en la historia de nuestra cultura. […] Hay aquí viejos republicanos, monárquicos de toda la vida, militares ilustres, comité de cultura del Pecé, fervientes socialistas, flamantes cargos de Ucedé, pasotas, poetisas, borrachines, nostálgicos de una acracia que no hemos vivido, derechistas civilizados o por civilizar, fascistas convencidos, escribidores… Y muchos que van viviendo como pueden, buscando un sueldo seguro, una tertulia de amigos, un rato diario para escribir y oír música, una editorial que nos publique, un premio, una crítica favorable, una entrevista en *El País* con motivo de nuestro último libro, una cita en televisión.[21]

Más allá de la ideología, ésta era la verdadera naturaleza del intelectual, fuera artista o erudito: pese a su supuesta singularidad dentro de las

actividades humanas, quería como cualquiera reconocimiento. Si el pensamiento marxista creía que el motor de la actividad humana era el dinero; si Bertrand Russell había advertido que era el poder lo que los hombres anhelaban por encima de todo, había que volver a Platón y su idea de *thymos*: los intelectuales, los creadores de cultura, querían por encima de todo reconocimiento, influencia, ser alguien que los demás admiraran, y si para ello era necesario adaptarse a uno u otro estado de cosas ideológico, se haría. Todo lo demás, ciertamente el dinero y la gloria, vendría por añadidura. En buena medida, el Estado, estuviera controlado por la derecha o por la izquierda, sentiría como suya la obligación de echarles una mano.

9

Hacia la normalidad a golpe de manifiestos

A principios de la década de los ochenta, la mayor parte de los referentes editoriales y culturales del libertarismo habían desaparecido. Lo había hecho la revista *Ajoblanco* después del fracaso de las Jornadas Libertarias, lo había hecho la colección anarquista de Tusquets Editores «Acracia»; ante la caída de ventas del ensayo político de izquierda radical, Anagrama había estado a punto de caer en la bancarrota y se había salvado centrándose con más énfasis en la publicación de narrativa nacional e internacional. En 1978 se celebró la última edición del Canet Rock. En 1979, la CNT celebró un congreso en el que se inició un proceso de escisiones y luchas judiciales por la titularidad de sus siglas. En 1982 quebró Ruedo Ibérico, la gran editorial del exilio que publicaba libros de izquierda revolucionaria en castellano desde París.

El libertarismo, la izquierda antiautoritaria y refractaria al parlamentarismo de partidos, no había sabido adaptarse a la nueva democracia. Tampoco había comprendido que sus grandes referentes, la contracultura estadounidense y el 68 francés, no eran propiamente revoluciones, sino simulacros de revolución, y su empeño en seguir por esos caminos le llevó a la irrelevancia política y a la marginalidad cultural. Sobre todo porque ya no había lugar para la verdadera revolución política en la que sus miembros tanto querían seguir creyendo. Y ni siquiera el sucedáneo de revolución del libertarismo, una especie de pacífica

revolución de las mentes que llevaría a la anarquía, que delataba una tremenda ingenuidad histórica y política, podía existir si no aceptaba su papel en el mercado y se convertía en un simple eslogan político integrado en el gran escaparate de ideologías convencionales. Aunque la cultura de los sesenta había triunfado de una manera indiscutible, sólo lo había hecho después de aceptar que su propagación dependía del uso de las herramientas que la democracia capitalista ponía a su alcance, como los medios de comunicación de masas, la publicidad y la industria cultural, y, especialmente en el caso europeo, el apoyo del Estado.* La decadencia de la CNT y sus múltiples problemas internos eran en parte consecuencia de su decisión, impecable desde la ortodoxia anarquista, de rechazar toda clase de subvención del Estado. Y era precisamente el deseo de pureza, de no transformarse aunque lo hiciera todo a su alrededor, lo que condujo a los márgenes al movimiento. No entendieron, sin duda, que el mensaje último de las revoluciones de los sesenta era que la rebeldía era un activo muy rentable siempre que así quisiera reconocerse. Malinterpretaron en qué dirección estaban cambiando los tiempos.

Lo cual es un ejemplo inmejorable de que en esta era capitalista, como quizá en todas pero en mayor grado, lo poderoso no eran sólo las ideas, sino la capacidad de quienes las tuvieran para hacerlas funcionales en el sistema. Porque, de hecho, muchos de los asuntos principales de los que se ocupaban los libertarios —un sexo más libre, el uso recreativo de las drogas, el ecologismo y la desaparición de la energía nuclear, la crítica a la familia machista, la diversión como emancipación— no sólo siguieron encima de la mesa mucho tiempo después del declive de los libertarios, sino que, después del fin de la ortodoxia socialdemócrata y la caída del Muro, se convirtieron en algunos de los puntos centrales del debate político de izquierdas. Sucedió, sin embargo, que los libertarios no supieron cómo introducirse en

esa discusión, no se adaptaron a las nuevas circunstancias políticas de España, muy probablemente porque no estuvieron dispuestos a sacrificar nada de su identidad política por considerarlo una renuncia. Aunque la renuncia es, por supuesto, uno de los rasgos principales de la política y la cultura democráticas.

Eso no significa, con todo, que para integrarse en el sistema haya que venderse a él. Porque como he tratado de mostrar hasta ahora, las revoluciones *forman parte* del sistema, son una parte básica de él, la que le permite renovarse y presentar viejas o nuevas ideas de formas novedosas y alimentar un mercado muy dinámico. Los estallidos de revuelta cultural —que inauguró en nuestro tiempo el 68 y prosiguieron herederos como el punk o la Nueva Ola— siempre quisieron verse a sí mismos, y en no pocas ocasiones fueron vistos por los demás, como destellos espontáneos que nacían fuera del sistema, y era ese rasgo el que les daba superioridad moral. Por esa razón, los guardianes de la pureza les atacarían más tarde cuando creyeran que, en mayor o menor grado, estaban renunciando a ese carácter alternativo para lograr el éxito material y el *thymos*, el reconocimiento. Pero, de hecho, esto no fue así. Pese a la imagen que tuvieran de sí mismos, estos grupos afines fueron desde el principio netamente capitalistas en sus estrategias —la aparición en los medios, la denuncia de lo viejo, la exaltación de la rebeldía— y llevaban en su germen, aunque no lo creyeran, el deseo de expandir sus ideas y sus estéticas más allá de su reducido grupo. Sin duda, estaba el orgullo de pertenecer a una minoría que se sentía especialmente clarividente, moderna y libre, pero ése es exactamente uno de los motores principales del capitalismo de masas: sentirse único por consumir y pensar de una manera distinta… que es potencialmente la manera en que pueden consumir y pensar las mayorías si existen los canales para que accedan a ellas y les resultan atractivas.

El fracaso del movimiento libertario no fue en todos los casos un fracaso de quienes los integraban. Como he dicho ya, Luis Racionero o Federico Jiménez Losantos hicieron carrera intelectual y periodística acercándose a la derecha, el transgresor dibujante de cómics Nazario tendría reconocimiento público —sería objeto de una gran exposición retrospectiva organizada por el Ayuntamiento de Barcelona—, como lo tendrían la periodista Karmele Marchante, redactora de *Ajoblanco* antes de ser una estrella televisiva, o el escritor Quim Monzó, cercanos también al libertarismo, aunque por sus ideas nacionalistas siempre mostrara recelo hacia él. Sin embargo, las consignas que el libertarismo abanderaba serían asumidas por otros que sí habían sabido encontrar el modo de hacerlas funcionales en una democracia de mercado fuertemente condicionada por el Estado. La coalición Izquierda Unida, en la que estaba integrado el Partido Comunista, uno de los grandes enemigos ideológicos de los libertarios, asumiría en un giro posterior a la caída del Muro buena parte de las reivindicaciones ecologistas, antinucleares y de igualdad sexual, inexistentes hasta entonces en la tradición comunista. La droga se convertiría en una mercancía casi ubicua que perdería todas las connotaciones revolucionarias que desde los sesenta consumidores y pensadores habían querido atribuirle —en España, muy singularmente, Antonio Escohotado—. La psicologización de la organización política, que los libertarios habían impulsado con sus luchas contra «los malos rollos», o las reflexiones sobre la convivencia de Pepe Ribas en su libro *De qué van las comunas*, se transformaron en material de *best sellers* de autoayuda. También el porno con implicaciones revolucionarias, que los libertarios impulsaron con el cómic abiertamente sexual de Nazario o de revistas como *El Víbora*, se despojaría de todo elemento izquierdista para convertirse en

un artículo de consumo. Como explican Joseph Heath y Andrew Potter en *Rebelarse vende*:

> Ésta es una breve lista de las cosas que a lo largo de los últimos cincuenta años se han considerado tremendamente subversivas: llevar el pelo largo un hombre, llevar el pelo corto una mujer, dejarse barba, la minifalda, el biquini, la heroína, la música jazz, el rock, la música punk, la música reggae, el rap, los tatuajes, dejarse crecer el pelo de las axilas, el grafiti, el surf, el monopatín, el piercing, las corbatas estrechas, no llevar sujetador, la homosexualidad, la marihuana, la ropa rota, la gomina, el pelo cortado en cresta, el pelo afro, tomar «la píldora», el posmodernismo, los pantalones de cuadros, las verduras orgánicas, el calzado militar, el sexo interracial. Hoy en día, todos los elementos de esta lista salen en el típico vídeo de Britney Spears (con la posible excepción del pelo bajo las axilas y las verduras orgánicas).[22]

Pese a que buena parte de estas cosas formaban parte de su agenda de reivindicaciones, nadie le daría las gracias —o le echaría las culpas— al movimiento libertario por su parte de responsabilidad en este triunfo, aunque en su caso fuera póstumo. Más allá de la broma, Britney Spears, o sus equivalentes españoles de estética provocadora pero enfocados a las grandes masas, se apropiarían de ese legado y, como confiaban en los mecanismos de mercado para articularlo, lo convertirían en el *mainstream* cultural.

Además de eso, los libertarios y otros movimientos de izquierda radical, como el comunismo después de la caída del Muro, debían hacerse una pregunta que se volvía más apremiante a cada día de consolidación democrática y relajación moral que pasaba. La tomo de Heath y Potter: «¿Cuántas veces se puede atacar el sistema sin producir ningún resultado evidente antes de que empecemos a plantearnos la eficacia del ataque?». Tristemente, la resistencia antifranquista, encabezada por el bien organizado Partido Comunista y conformada también por estudiantes, libertarios, monárquicos, democristianos y nacionalistas, había demostrado ser

enormemente ineficiente en su intento de acabar con la dictadura, pero parecía —visto el resultado del PC e Izquierda Unida en sucesivas elecciones y de la evaporación de los anarquistas— que la capacidad de sus herederos de izquierdas para acabar con la democracia establecida en 1978, o siquiera para ponerla en jaque, no iba a ser mucho mayor. Porque, de hecho, pese a sostener que el capitalismo estaba en el estadio final de su existencia, que el grado de opresión a las masas por parte del Estado liberal y las grandes fortunas hacían inevitable una rebelión popular, esas masas les hacían cada vez menos caso. En parte por ello, los libertarios se rindieron y desistieron, pero los comunistas habían reaccionado a tiempo y se habían adaptado al sistema con inteligencia y don de la oportunidad. Con la excepción de la izquierda abertzale en el País Vasco, todos los movimientos situados a la izquierda del eurocomunismo fueron perdiendo relevancia sistemáticamente, y ni siquiera la gran crisis del capitalismo actual les ha dado un papel crucial en la gobernabilidad.

Esto se producía, sin duda, por el desconocimiento de estos grupos —compartido por absolutamente todo el mundo en España durante la Transición, incluidos los grupos de poder— de cómo funcionaba una democracia. No podían saberlo, porque nunca lo habían conocido. Pero como se descubriría no mucho más tarde, desde los gobiernos de la centrista UCD, pero también los socialdemócratas del PSOE, los cambios viables sólo podían llevarse a cabo desde posiciones cercanas al centro. Sin duda, para llenar una conferencia, un mitin o una fiesta como las del Partido Comunista —amenizadas con artistas que mantendrían una cierta ambivalencia entre ese partido y el PSOE, como Joaquín Sabina o Concha Velasco—, incluso para organizar grandes manifestaciones, bastaba con la retórica revolucionaria y el voluntarismo, pero para hacer política real, para impulsar reformas en forma de leyes, hacía falta una mayoría en el

Congreso, y en cierta medida en la opinión pública, que los viejos y los nuevos radicales estaban lejos de tener. La teatralidad política, el espectáculo y los discursos incendiarios eran inevitables en la era de la democracia de los medios, pero con eso, y en esto la nueva democracia española era tan vieja como las demás, no bastaba para hacer cambios efectivos más allá de la conciencia de cada uno.

Y es que si, como ya he afirmado, la cultura revoltosa surgida de la eclosión pop se había apoderado en buena medida de los gustos estéticos —en el cine, en el arte, en la música y, en menor medida, también en la literatura— y de la conducta moral de la mayoría, la política en su sentido institucional había quedado indemne. La democracia española era joven y no cogería velocidad de crucero hasta después del fracasado golpe de Estado de 1981 y el triunfo socialista en 1982, pero la rapidez con que se desechó la posibilidad de volver a la dictadura, o la que sin duda era más deseada por el incipiente *establishment* cultural, la de establecer un régimen más radicalmente subversivo, hizo que se desvanecieran enseguida. En consecuencia, muchos que tenían puestas grandes esperanzas izquierdistas en el PSOE se decepcionaron enseguida por su pragmatismo —Jorge Semprún, sin embargo, afirmaría más tarde en *Federico Sánchez se despide de ustedes* que la obra política de ese partido no era fruto de un giro hacia la derecha, sino hacia la realidad—, y en muy poco tiempo se popularizó la célebre sensación de «desencanto»: resultaba que después de casi cuarenta años de dictadura nacionalcatólica y de una caótica Transición, cuando la izquierda tomaba el poder hacía políticas blandas, basadas en el lento reformismo y en las concesiones, y no en la revolución, ni siquiera aunque fuese con rostro humano. Sin embargo, ello no se traduciría en un aumento de representación y poder de los partidos situados a la izquierda del PSOE, sino en una cierta desmotivación política de la mayoría. Y, por parte de las

minorías intelectuales más de izquierdas, en una movilización airada en forma de plataformas, manifiestos o actos de repudio que en buena medida tuvieron su gran estreno en contra de la campaña socialista que pedía el sí en el referéndum de permanencia en la OTAN en 1986, en la que «intelectuales y artistas» como Antonio Gala, José Luis López Aranguren, Rafael Alberti, Luis García Berlanga, Manuel Vázquez Montalbán o Lluís Llach firmaron un documento en el que pedían la salida de la Organización. Acciones políticas de esa naturaleza, que como en este caso tendían al fracaso entre la indiferencia pública, se convertirían con el tiempo y por su reiteración en rutinas de gran impacto mediático pero nula influencia política. Con una total legitimidad y una gran capacidad de articulación política, los intelectuales y los militantes situados a la izquierda de la socialdemocracia levantarían la voz una y otra vez contra lo que consideraban desviaciones derechistas, y la completa inutilidad de sus actos no les desalentaría a repetirlos cada vez que lo consideraran necesario. Habían depositado tantas esperanzas en la política hecha mediante la indignación y su exposición en público, heredada de los sesenta y como entonces sin cauces que la condujeran a la política efectiva, que no se cansarían de repetirla y en ningún momento, como recomendaban Heath y Potter, reconsiderarían la efectividad de sus tácticas. La izquierda, como ha sucedido crónicamente en todo el mundo desde los sesenta, estaba escindida entre la asunción de las reglas del juego parlamentario y la tentación de hacer política maximalista con actos de gran poder simbólico pero intrascendentes en la política de los hechos. Curiosamente, la derecha copiaría una vez más esta estrategia política de movilización informal de los ciudadanos durante la presidencia de José Luis Rodríguez Zapatero, como en la manifestación contra el matrimonio gay de junio de 2005 o contra el aborto de octubre de 2009.

Sin embargo, a medida que el mundo occidental, y con él España, se volvía más tolerante cultural, moral y políticamente, esta clase de acciones se tornaban, si cabe, más irrelevantes que en 1968. Eran una digna expresión de libertad, una muestra imprescindible de tono vital, pero también, en buena medida, el síntoma de una mala comprensión del funcionamiento de las democracias. Más allá de la representatividad y los controles institucionales, las democracias son también un mecanismo que expulsa lenta pero progresivamente lo que no funciona, lo que no es eficiente, lo que no logra ganarse el apoyo de mayorías significativas, por bueno que sea. Sin duda, quien se halla por su ideología y sus intereses en ese margen se resiste con todas las herramientas a su alcance al paulatino desplazamiento, y en ese sentido en el ala más izquierdista de la democracia española se repetiría el fenómeno que ya era cíclico desde los sesenta. Los intelectuales-artistas intervenían en política; gracias a su acceso a los medios de comunicación, sus intervenciones y sus ideas eran ampliamente difundidas, y con ellas su marca personal, pero, a la postre, no conseguían reunir una masa crítica de seguidores que fuera determinante en la política electoral. «Un líder al que nadie sigue es sólo un tipo que pasea», reza un dicho estadounidense, y eso sería en este caso una exageración, porque estos intelectuales-artistas sí tenían seguidores, y no pocos: estaban en la universidad, en el funcionariado, en los sindicatos o en los medios. Pero, a juzgar por los equilibrios ideológicos que se producían en la sociedad y los resultados en las elecciones, su impacto era marginal y sólo el interés que la prensa mostraba por ellos les permitía tener una relevancia que no se correspondía con su verdadera influencia. Si durante el 68 francés muchos críticos de los revoltosos argumentarían que los verdaderos representantes de la Francia media eran los policías —muchachos por lo general de extracción obrera, con una idea simple pero noble del cumplimiento del

deber— y no los sofisticados estudiantes, muchos de ellos de origen privilegiado, en la democracia española se viviría un correlato actualizado que ahondaría en el descrédito de unos intelectuales que fracasaban una y otra vez en su intento de liderar a las masas, pero que a pesar de ello parecían mantener el prestigio, la presencia mediática y el acceso al poder. Y es que, en ese sentido, seguían siendo uno de los actores más activos de las guerras culturales, y por eso también uno de los blancos preferidos del campo contrario. Quizá eso nunca fue tan evidente como durante la guerra de Irak. A pesar de que la inmensa mayoría de la sociedad estaba en contra de la intervención española, el intento de estos artistas-intelectuales de liderar el movimiento pacifista contribuyó aún más a que fueran vistos por sus adversarios —incluidos los que también estaban en contra de la intervención en la guerra, mayoritarios entre los conservadores— como unos adictos a la exposición mediática obsesionados con participar en la coyuntura política. Como en todas las guerras culturales, la aversión o la simpatía por ellos se debía más a la sensación de que eran del propio campo o del contrario que a sus posiciones circunstanciales.

Y eso contribuiría a que el ejercicio de la política radical, más o menos revolucionaria, pareciera más destinada a saciar los deseos de sus famosos partidarios de ser vistos o de *verse a sí mismos* como radicales que a empujar, con sus actos, una agenda política con muy pocas posibilidades de salir adelante. Sin duda, en ocasiones, sus actos sí fueron efectivos en la modulación de las propuestas políticas de los grandes partidos, pero su incidencia se limitaba a eso, a medidas programáticas o básicamente propagandísticas, que en realidad en nada afectaban a la arquitectura fundamental del gobierno y la sociedad, y en poco a la dovela central de la política, los Presupuestos Generales del Estado.

Por lo demás, buena parte de las intervenciones políticas de estos artistas-

intelectuales se producían en ámbitos en los que su influencia difícilmente podía materializarse. Por ejemplo en la política exterior, con matizados apoyos a la dictadura cubana —ciertamente decrecientes—, ataques a la política israelí, defensa de pueblos oprimidos como los palestinos o los saharauis o la propugnación de un internacionalismo pacifista, todas ellas cuestiones en las que el poder real del gobierno español era prácticamente nulo por su escaso peso en las instituciones internacionales. Otro de sus campos de batalla habitual sería el pasado: los logros no reconocidos de la Segunda República, la Guerra Civil, la tradición resistencialista durante el franquismo, los crímenes de este régimen, la naturaleza espuria de los Pactos de la Transición o, ya llegados al presente, la traición de la izquierda a sus ideales. Todos estos hechos eran en algunos casos ciertos y en otros al menos discutibles, pero de nuevo se hallaban en la esfera de la política de los símbolos, en el dominio de lo mediático, en el intento de controlar democráticamente el contenido de la cultura del país, su debate público. En asuntos de política dura, como la economía o la pertinencia de un modelo u otro de organización institucional, los artistas-intelectuales ofrecían poco o nada, como cabría esperar, pero curiosamente establecieron en esos aspectos una renovada alianza con los sindicatos —que también habían adoptado una actitud crítica frente al gobierno socialista al tiempo que dependían económicamente de él— en unas demandas que oscilaban paradójicamente entre el utopismo y la resistencia a los cambios.

Si al principio de la época socialista España se dotó de mecanismos públicos para la proteción de la vanguardia cultural que no eran muy distintos de los del resto del mundo occidental —aunque quizá sí fueran más controladores y contaran con mayor financiación—, al final de la misma la cultura ya no era en ningún sentido una amenaza para el sistema. Como he tratado de explicar, quienes se resistieron a ese proceso se vieron

sin influencia y sin prestigio, a consecuencia de una especie de selección darwiniana, y quienes lo asimilaron, en ocasiones mediante grandes giros ideológicos, hicieron carrera. Sin embargo, lo consiguieron con un coste: una inmensa popularidad mediática y una relevancia política escasa.* Quizá no fueran conscientes de que la fama artística no acarreaba necesariamente, pese a su insistencia en este sentido, influencia política, o quizá el hecho de que la democracia fuera más una cuestión de exposición pública que de influencia ideológica hacía borrosa la frontera entre ambas cosas, pero siguieron muy influidos aún por las tácticas políticas contraculturales y sesentayochistas, recurrieron una y otra vez a la política teatral, a la performance indignada, a la contraposición del poder de la calle frente al poder de los votos. En muchos casos, sin embargo, y aun siguiendo fieles al flanco más izquierdista de la socialdemocracia, evolucionarían hacia unas formas de arte comprometido que poco tenían que ver con el rupturismo frívolo del principio de la democracia, como en el caso de directores de cine como José Luis Cuerda, que pasó del surrealismo rural de *Amanece, que no es poco* (1988) a la ortodoxamente izquierdista relectura del franquismo de *Los girasoles ciegos* (2008), o escritores como Almudena Grandes, que si en 1989 publicaba una transgresora novela erótica como *Las edades de Lulú*, en 2010, con *Inés y la alegría*, volvía a la Guerra Civil con una estética realista. Tanto *Los girasoles ciegos* como *Inés y la alegría* fueron relevantes éxitos en el mercado, pero eso no significó que la ideología de sus autores ganara, aparentemente, adeptos.

Todo esto podría hacer pensar, como se recordaría una y otra vez, que la sociedad española se había desideologizado, había dejado de lado las esperanzas depositadas en la Transición democrática y se había limitado a abrazar el creciente bienestar y la modernización del país. Esto, sin duda, podría ser cierto, pero probablemente lo que en realidad sucedió fue que el

mercado de ideas funcionó, la mayoría seleccionó las más viables y más pragmáticas y fue abandonando el redentorismo de uno y otro bando, aunque con mucha frecuencia los partidos y los medios de comunicación apostaran por la fragmentación social y la radicalización de sus clientes. En una curiosa recuperación del mito romántico de la excepcionalidad de los artistas, se consideraría a éstos como un gremio a proteger, de cuya cercanía beneficiarse de vez en cuando, pero cuya fiabilidad política era escasa por su pasión por el exhibicionismo, su deseo de presentarse ante el público como más puros que los profesionales de la política y, al mismo tiempo, su incapacidad para comprender las verdaderas complejidades de la gestión de lo público. Esto, como ya he dicho, no reduciría su presencia mediática, y puede que hasta instara a los artistas-intelectuales a tratar de aumentarla a toda costa con la repetición de sus rituales culturales, pero sería estéril.

La exigencia genérica de más justicia y más diversión nacida en 1968, la teatralización de la reivindicación política, la conversión del capitalismo en un sistema que premiaba la rebeldía, el ascenso del artista como pensador mediático a medio camino entre el *establishment* y la contracultura, entre el Estado y el mercado… Todos los fenómenos culturales que se produjeron en el mundo de los sesenta en adelante se reprodujeron en España, aunque fuera años más tarde y con las singularidades propias de las circunstancias políticas del país. Si determinadas lecturas de la historia de España habían hecho hincapié en su excepcionalidad, en su rareza dentro del contexto europeo y hasta en su particular dramatismo, a mediados de los años noventa no sólo era ya un país homologable con las demás democracias, sino que su cultura, y las implicaciones políticas de esa cultura, estaban sometidas a los mismos procesos de integración y rebeldía, de radicalismo desde el interior del sistema. Prosiguiendo las guerras culturales nacidas también por esa misma época, la derecha reaccionaría airada a esta

protección especial a lo que en ocasiones consideraba antisistema, pero llegada al poder repetiría el mismo modelo, sólo que cambiando ligeramente a los beneficiarios. La integración en el sistema era inevitable si uno no quería limitarse a predicar en un desierto. Tanto la izquierda como la derecha lo habían comprendido, aunque la primera siguiera gozando de una cómoda mayoría en el ámbito cultural, si bien cada vez más amenazada. Porque la derecha también había aprendido a hacer síntesis ideológicas. Muy al principio de la Transición, en 1977, 1978 y 1979, la editorial Planeta había concedido su premio de novela, el más popular de la época, a Jorge Semprún, Juan Marsé y Manuel Vázquez Montalbán, sucesivamente. El también autor de Planeta Fernando Vizcaíno Casas le recriminó a su propietario José Manuel Lara, reconocido hombre de derechas, que diera su premio a célebres comunistas: «Con los cincuenta millones del premio, seguro que dejan de ser comunistas», le respondió. No fue eso lo que les hizo dejar de ser comunistas, si es que todos ellos dejaron de serlo. Pero sí fue una muestra elocuente de que nuestro tiempo iba a ser de síntesis ideológicas, de peleas dentro del sistema, pero de afianzamiento del sistema a fin de cuentas. Es decir, una democracia.

TERCERA PARTE

10

La antiglobalización y el espectáculo

A finales de los años noventa, una nueva generación de rebeldes había tomado el relevo de las anteriores. Su retórica y sus tácticas eran enormemente parecidas a las de sus antecesores, y se apoyaban asimismo en el desprecio al sistema capitalista, en la utilización de la teatralidad como escenificación del disenso y en la aparición en los medios de comunicación masivos como verdadera herramienta de poder. Como los revoltosos de los sesenta, no querían exactamente una revolución política, sino más bien el alumbramiento de una nueva conciencia que redefiniera las relaciones de los humanos con la naturaleza, con la cultura y con el consumo. Por medio de esa especie de renacimiento, los individuos y las comunidades dejarían atrás la depredación de los recursos, la búsqueda del beneficio a toda costa y el materialismo, la población mundial volvería a sus raíces y sus actividades tradicionales, y el sistema económico y financiero se replegaría en un modelo más simple, más comprensible, más local. El pueblo —los trabajadores, los artistas, los estudiantes, los pequeños comerciantes— recuperaría lo que décadas de capitalismo deshumanizado le habían arrebatado por la fuerza. Todo era muy parecido a lo ocurrido cuatro décadas antes. Y al mismo tiempo muy distinto.

Y es que, a finales de los años noventa, el mundo occidental era muy diferente del de los sesenta. En primer lugar, porque habían caído las dictaduras comunistas y con ello la amenaza de un sistema alternativo al

capitalismo: a partir de entonces, la competencia política sería exclusivamente entre modelos de capitalismo, ya que el resto de las opciones habían desaparecido. Pero también era distinto porque la revolución sesentayochista —que tuvo parte del mérito en el derrumbamiento del comunismo— había triunfado en la cultura. Las costumbres sexuales y culturales se habían ido abriendo paulatinamente. La sociedad, pese a la incesante lucha política, se había ido volviendo más tolerante, y los modos de vida mayoritarios habían ido incluyendo con más o menos dificultades los ingredientes de la receta revolucionaria. El universo pop —la música hipersexual, la televisión sensacionalista, los artistas concienciados, la política mediática— era no sólo la única cultura popular en Occidente, sino la única cultura compartida casi universalmente. En paralelo a todo esto, la nueva moral había potenciado un cierto individualismo, que se traducía en un paulatino descrédito del Estado como actor económico, en el consumismo como motor principal del crecimiento y la creación de puestos de trabajo, y en la gradual desaparición de trabas para el comercio internacional. Sin duda, estas consecuencias de carácter económico no estaban en el programa originario de los *soixante-huitards*, pero algunos de ellos que se hallaban entonces en el poder —como Bill Clinton en Estados Unidos y Joschka Fischer en Alemania, además de innumerables empresarios o artistas en todo Occidente— no parecían tener demasiados reparos a esa salida no planeada. Fuera con mayor o menor apego a la vieja socialdemocracia, ésa era ahora su agenda.

A ojos de los nuevos rebeldes esto era una traición en toda regla. Los protagonistas de los sesenta se habían vendido al mercado, se habían entregado al omnipoder de los medios de comunicación, habían transigido con la reacción derechista y habían olvidado por completo sus ideales, y eso les hacía especialmente culpables de los desaguisados del nuevo orden

mundial, en cuya cúspide ahora se hallaban. En respuesta a eso, los resistentes de los años noventa pretendían recuperar la pureza de la lucha, revertir la dirección que había tomado el mundo con esa compleja síntesis de ideologías aparentemente dispares, y lo iba a hacer desde una izquierda que no sólo atendiera como en el pasado a los jóvenes estudiantes —aunque buena parte de sus impulsores eran, precisamente, jóvenes estudiantes—, sino también a los desamparados de todo el mundo, desde los obreros que habían perdido su trabajo en Occidente a causa de la deslocalización de empresas hasta los obreros de los países en vías de desarrollo que se habían quedado con esos empleos. Para los primeros se exigirían subsidios y para los segundos derechos laborales. Los pueblos indígenas del mundo en desarrollo encontrarían el modo de sostenerse económicamente sin renunciar a su cultura. Todo el mundo iba a caber en la nueva lucha contra el capitalismo global. Los sesentayochistas habían fracasado en ese empeño —o se habían desviado vergonzosamente de él—, pero los nuevos revolucionarios lo lograrían. La paradoja es que tratarían de hacerlo copiando las tácticas y la retórica de ese fracaso.

El nuevo movimiento rebelde, que tenía sus raíces en ciertas relecturas del marxismo, la contracultura de los sesenta, la lucha por la defensa de las identidades de los setenta y la resistencia a la economía liberal de los ochenta, estaba conformado por toda clase de corrientes ideológicas distintas. Había en él ecologistas opuestos a los alimentos transgénicos, partidarios de un aumento de los impuestos a las transacciones bancarias internacionales, defensores de las culturas indígenas, detractores de las exigencias políticas del Fondo Monetario Internacional a los países receptores de sus créditos, críticos con la gran industria alimentaria y textil, protectores del medio ambiente y de especies en extinción, defensores de los derechos humanos y grupos anarquistas, comunistas y feministas. Una

vez más, se trataba de reivindicaciones dispares y en ocasiones inevitablemente contradictorias entre sí, pero todos los rebeldes parecían tener en común el izquierdismo radical y una absoluta desconfianza en la capacidad de los partidos políticos tradicionales de izquierdas —aun cuando algunos participantes eran políticos tradicionales de izquierdas— para sacar adelante medidas que pusieran freno a la globalización del comercio y las costumbres. Pese a que las ambiciones de los participantes eran inmensas y abarcaban todo el planeta y prácticamente todos los aspectos de la política, la economía y la cultura, en su mayoría se negaban a articularse en instituciones formales, jerárquicas y con canales de interlocución con los poderes establecidos —con la excepción, cada vez más popular en esos tiempos, de las llamadas organizaciones no gubernamentales—, y preferían presentar sus demandas en manifestaciones, performances, manifiestos y encuentros que, con la ayuda de los medios de comunicación, debían llegar a amplios sectores de la población y obligar a los políticos electos a reconsiderar sus decisiones.

El movimiento «antiglobalización» llevaba años organizándose y alcanzó cierta resonancia en 1994, cuando tras el levantamiento del Ejército Zapatista contra el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y México, algunos conocidos teóricos situados a la izquierda de la socialdemocracia, como Noam Chomsky o Antonio Negri, lo celebraron como un modelo de revuelta contra la globalización y el capitalismo. Pero se dio a conocer mundialmente en las manifestaciones celebradas en Seattle en 1999 con motivo de una reunión de la Organización Mundial del Comercio. Alrededor de 50.000 personas acudieron a la ciudad para tratar de impedir el encuentro, y el 30 de noviembre miles de manifestantes consiguieron bloquear el acceso de los delegados al lugar de reunión celebrando en las calles aledañas, desde primera hora de la mañana,

mítines, talleres y fiestas. La policía respondió con cargas, gas lacrimógeno y balas de goma, y más tarde grupos de anarquistas asaltaron y saquearon tiendas ante el rechazo de la mayoría no violenta de los participantes. Los objetivos de los activistas eran poco claros debido a la heterogeneidad del movimiento, pero por lo general protestaban contra leyes comerciales internacionales que consideraban que vulneraban los derechos laborales en los países del Tercer Mundo y dañaban el medio ambiente, y se oponían al capitalismo de las grandes empresas y las instituciones económicas internacionales. Protestas similares se llevarían a cabo posteriormente en Washington, en abril de 2000, con motivo de una reunión del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y más trágicamente en Génova, en julio de 2001, con motivo de una reunión del G-8, en las que un joven anarquista italiano, Carlo Giuliani, murió en los enfrentamientos violentos al recibir un disparo mientras trataba de atacar un coche de la policía con un extintor.

Pero quizá el acto más formal y solemne del movimiento tuvo lugar el 25 de enero de 2001, cuando se inauguró en Porto Alegre, bajo los auspicios del Partido de los Trabajadores brasileño, el primer Foro Social Mundial. Se trataba de un encuentro de activistas, sindicalistas, intelectuales, políticos y artistas de todo el mundo en el que, en respuesta a las habituales reuniones de banqueros y líderes mundiales en el Foro Económico Mundial de Davos, y bajo el lema «Otro mundo es posible», se discutirían alternativas económicas y políticas a la llamada globalización capitalista. «El primer día del Foro —cuenta Naomi Klein, asistente al acontecimiento y una de las principales cronistas del movimiento— una vez que hubieron terminado los discursos y se hubo proclamado el fin del Fin de la Historia,* las luces se apagaron y se proyectaron, en dos pantallas gigantes, fotografías de la pobreza en las favelas de Río. Aparecieron en el escenario un grupo de

bailarines, con las cabezas inclinadas en señal de vergüenza y arrastrando los pies. Lentamente, las fotografías fueron más esperanzadoras y la gente que estaba sobre el escenario empezó a correr, blandiendo las herramientas de su toma del poder: martillos, sierras, ladrillos, hachas, libros, bolígrafos, teclados de ordenador, puños alzados. En la última escena, una mujer embarazada plantaba unas semillas. Las semillas, nos dijeron, de otro mundo. Lo más sorprendente [es] que este particular género de danza utópica socialista […] fue realizado con los mejores medios de producción: acústica perfecta, iluminación profesional, auriculares que traducían simultáneamente la narración a cuatro idiomas. Los diez mil asistentes recibimos unas bolsitas con semillas que debíamos plantar en casa. Era un cruce entre el realismo socialista y [el musical] *Cats*.»[23]

Como cuenta Klein, las protestas más organizadas no sólo mantenían esa mezcla del carácter lúdico y reivindicativo característico del movimiento, sino que se habían convertido en un refinado espectáculo de alta tecnología. Y, además, se habían desplazado, si no siempre físicamente, sí al menos en sus objetivos, hacia el mundo en desarrollo. Sin duda, los detractores del capitalismo tenían motivos para protestar contra el sistema en los países occidentales —de donde procedían la mayor parte de ellos—, pero, en un giro novedoso, su mayor preocupación en ese momento eran *los otros*, los más desfavorecidos de los rincones más desfavorecidos del planeta. Para los antiglobalizadores, se trataba de individuos y comunidades sin acceso a los grandes medios de comunicación, que necesitaban que activistas occidentales, que sí dominaban la narrativa de la televisión y de internet, hicieran visibles sus penurias ante los ojos de todo el mundo. Naturalmente, esto implicaba el riesgo de que estos intermediarios malinterpretaran las verdaderas necesidades de las comunidades indígenas de América Latina, o que no comprendieran bien el funcionamiento económico de las tribus

africanas; en definitiva, se corría el riesgo de que, por enésima vez en la historia, se reinventaran las ambiciones y los anhelos de los habitantes del mundo pobre de acuerdo con los prejuicios culturales del Occidente rico. Así lo señalaban las instituciones contra las que actuaban los manifestantes —también dominadas por occidentales—, que aseguraban que sus protestas eran un error, puesto que lo que más podía beneficiar a los países en vías de desarrollo era un aumento del comercio con los ricos mediante la reducción de aranceles y el incremento de la inversión extranjera, y no el mantenimiento de tradiciones y sistemas de convivencia ineficientes. Pero los antiglobalizadores consideraban que esos supuestos intentos de acabar con la pobreza con una mayor dosis de capitalismo eran una farsa de ricos que no deseaban otra cosa que explotar un poco más a los pobres.

Sin duda, en los Estados Unidos de los años sesenta, muchos blancos se habían preocupado por los derechos de los negros, muchos lo habían hecho por el autogobierno de Vietnam, y en la Francia de esa misma época la solidaridad con las colonias oprimidas era parte de las reivindicaciones juveniles. Pero el movimiento antiglobalización, aunque con un buen puñado de reivindicaciones anticapitalistas para sus propios países, iba más allá y se constituía, en buena medida, en un movimiento vicario de los sin voz y sus culturas. De hecho, la adopción por parte de los manifestantes de costumbres alimentarias, indumentarias y rituales —todo, quizá inadvertidamente, occidentalizado— era una muestra más de esta relación especial con individuos y comunidades remotas, y en cierto sentido un reconocimiento de la superioridad de las formas de vida de éstas frente al consumismo mercantil de los norteamericanos y los europeos.

En esto, los movimientos antiglobalizadores no habían hecho nada más que exacerbar la búsqueda de respuestas en otras culturas de los hippies y los *soixante-huitards*. Como sucedía cíclicamente, algunos occidentales se

refugiaban en una visión idílica de culturas más pobres pero, aparentemente, más espirituales y más puras. Sin embargo, en otro sentido, la antiglobalización se oponía al que quizá fuera el principal rasgo de identidad de las revueltas precedentes. Si éstas habían tenido por fin primordial aumentar la libertad de los individuos, liberarles de las convenciones sociales, multiplicar sus relaciones con los demás y expulsar al Estado de la regulación de la vida privada, en cierto sentido los antiglobalizadores deseaban lo contrario. No renunciaban a los logros morales y culturales surgidos de las luchas de entonces, pero su fin último era conseguir que los estados recuperaran la capacidad de injerencia en la vida de sus ciudadanos a la que habían renunciado tiempo atrás. Los antiglobalizadores ponían énfasis en lo que consideraban una tremenda falta de regulaciones nacionales e internacionales que limitaran la tendencia de las grandes empresas a vulnerar los derechos de las poblaciones en cuyos países invertían. Pero en cierto sentido estaban pidiendo también a los mandatarios que protegieran a las comunidades del mundo en desarrollo de la potencia cultural del primer mundo. La cultura pop —y sus implícitos procesos industriales, que abarcaban de la música a la alimentación y de la ropa a las ideas— era tan potente que amenazaba con arrasar con todas las demás, y era responsabilidad de la política impedir que eso sucediera. Aunque siguiera el discurso, las tácticas y hasta la estética de la contracultura de los sesenta, la izquierda extraoficial pedía ahora, como lo harían sus continuadores, más Estado, no menos.

«La vinculación del comercio con los derechos laborales, la protección medioambiental y la democracia […] es lo que diferencia a estos jóvenes manifestantes de sus predecesores en los años sesenta —afirma Klein—. En la era de Woodstock, negarse a actuar según las reglas del Estado y la escuela era considerado un acto político en sí mismo. Hoy, los opositores a

la Organización Mundial del Comercio —incluso muchos de los que se consideran anarquistas— se sienten ultrajados por la carencia de reglas aplicables a las grandes corporaciones.»[24] Lo que necesitaba el mundo no era más libertad individual, sino el regreso a un comunitarismo que fuera protegido por la política y no se viera expuesto a los caprichos de la economía.

La existencia de anarquistas exigiendo más reglas y más intervención del Estado no dejaba de ser una más de las contradicciones del movimiento, pero en contra de lo que pudiera parecer, eso era un motivo de orgullo especial para los manifestantes, que consideraban su falta de coherencia ideológica uno de sus puntos fuertes. A diferencia de las grandes instituciones políticas —como las iglesias, los sindicatos o los propios partidos—, que siempre buscan una mínima organización y unidad de planteamientos para poder así ser interlocutores fiables en la toma de decisiones, los antiglobalizadores desdeñaban toda jerarquía y todo programa cerrado, y esperaban que eso bastara para que la población mundial les viera como un movimiento más democrático, más horizontal y más representativo que las burocracias organizadas. Eso, pese a sus deseos, disminuía enormemente su capacidad de influencia más allá de su repercusión mediática, y los convertía en un cuerpo amorfo difícil de interpretar y con el que no era factible transaccionar. Pero en ese sentido, la existencia de contradicciones internas en el movimiento antiglobalizador no lo hacía distinto de muchos otros surgidos en la historia reciente con el fin de transformar la cultura política, del hippismo anglosajón al libertarismo español. Como he tratado de explicar, de los sesenta en adelante, todos ellos fueron en mayor o menor grado fruto de síntesis ideológicas que no tenían nada de puras ni eran necesariamente coherentes. De hecho, remontándonos en el tiempo, Marx consideró que el capitalismo burgués —también en sus

inicios un movimiento revolucionario— fracasaría a causa de la gran cantidad de contradicciones internas que presentaba, aunque eso fue más bien lo que lo fortaleció, hasta el punto de convertirlo en el sistema económico triunfador de los últimos siglos. Pero, aun así, el movimiento antiglobalizador tenía dos rasgos especialmente contradictorios: por un lado, sus afirmaciones parecían pedir el regreso a una sociedad poco industrializada, tradicionalista e hiperregulada; por otro, sus prácticas denotaban el sueño de una sociedad hiperconectada tecnológicamente que diera más libertad a los individuos frente a las instituciones. Esto recogía de nuevo la herencia de los movimientos de los sesenta, esencialmente californianos, que intentaban compatibilizar una vida agraria y respetuosa con el medio ambiente con la tecnología de comunicación más puntera —Steve Jobs, fundador de Apple, fue budista y vegetariano, y un icono de esta contracultura tecnológica—, pero como en los sesenta, este intento de compatibilizar utopías contrapuestas era en muchos casos una forma de elitismo disfrazado. Es posible que los productos orgánicos y los tejidos elaborados localmente por los que abogaban los antiglobalizadores sean en algunos casos preferibles a los alimentos y las prendas industriales, pero lo que parecían olvidar sus partidarios era que resultaba absolutamente imposible alimentar y vestir a los más de seis mil millones de personas del mundo con esa clase de mercancías. Ni siquiera buena parte de la clase media occidental podía permitirse artículos como los huevos ecológicos, las verduras crecidas sin fertilizantes o el calzado cosido a mano. Y es perfectamente posible que lo que más desearan millones de habitantes de todo el mundo pobre fueran un par de zapatillas Nike o de cualquier otra de las marcas que Naomi Klein había denunciado en su libro *No Logo*. Para explicar esto último, los antiglobalizadores podían afirmar con razón que hasta los más pobres se habían contagiado de la estulticia consumista de los

frívolos occidentales, pero no parecía que eso pudiera convencer a la mayoría de no occidentales de desistir en su pequeña ambición. La identificación entre consumo y rebeldía que ya en los sesenta había establecido la publicidad había llegado a todas partes. Para empezar, al propio movimiento antiglobalizador, que consideraba el consumo de unos artículos —naturales, minoritarios— y no otros —industriales, masivos— un elemento de distinción rebelde.

Visto una década más tarde, el momento de mayor relevancia mediática del movimiento antiglobalizador fue muy breve. Su influencia política fue escasa, y el proceso de globalización de la economía y las costumbres siguió creciendo imparable como lo había hecho durante toda la historia, con la excepción de algunos breves paréntesis proteccionistas. De hecho, uno de los países que con mayor entusiasmo se uniría a la globalización sería el Brasil liderado por Luiz Inácio Lula da Silva, «Lula», un viejo dirigente del Partido de los Trabajadores que había organizado el Foro Social de Porto Alegre y que nada más llegar al poder en 2003 adoptó una estricta y exitosa ortodoxia económica. Y ya algo antes, el movimiento indígena y agrario zapatista, que había sido un modelo de lucha emblemático para la antiglobalización por su pacifismo y su autenticidad indígena, se deshincharía después de una exitosa marcha pacífica hacia la capital mexicana sin dejar ninguna herencia política determinante.

La propia Naomi Klein advirtió muy temprano, en un artículo de mayo de 2001 titulado «Adictos al espectáculo», que el movimiento podía acabar resultando totalmente inefectivo y decaer en una sucesión de «McProtestas», escenificaciones que tanto podían celebrarse en un lugar del mundo como en otro, desconectadas de las verdaderas necesidades de las comunidades, puras celebraciones de sí mismas. El exceso de espectáculo podía esconder una falta de ideas practicables. «Es un artículo de fe en la

mayoría de los círculos activistas que las manifestaciones masivas son siempre positivas: dan moral, demuestran fuerza, atraen la atención de los medios. Pero parece que se esté perdiendo la conciencia de que las manifestaciones, en sí mismas, no son un movimiento. […] Hay momentos perfectamente propicios para manifestarse, pero quizá lo más importante sea que hay momentos en los que es necesario crear conexiones que hagan de las manifestaciones algo más que una representación teatral.»[25] Pese a esta lúcida constatación, ni siquiera la propia Klein supo dar con una fórmula que aumentara la incidencia del movimiento en la política real.

Sin embargo, una vez más, la trascendencia de este nuevo movimiento rebelde se dio por otros cauces. Es posible que la antiglobalización no hubiera inventado prácticamente nada en términos culturales, más allá de dar una nueva vuelta de tuerca a la teatralización de la desobediencia civil y la acción directa. Pero sin duda había significado el despertar de la conciencia política de una generación entera, conformada en buena medida por los hijos de los *soixante-huitards*. Ciertamente, el ímpetu político, el anhelo de revertir la dirección en que transitaba el mundo, habían fracasado, pero la estética antiglobalización, sus formas de organización política e incluso sus preferencias de consumo acabarían extendiéndose entre la juventud como un meme cultural más. Podía expresarse superficialmente en elementos como la indumentaria —los noventa, con la superposición del grunge y de la antiglobalización, fueron los años en que los jóvenes rebeldes debían vestir camisas de cuadros y gorros de inspiración rural—, las costumbres alimentarias —el vegetarianismo experimentó un gran auge mediático debido a consideraciones éticas como los derechos de los animales o la ecología—, o incluso, una vez más, los gustos musicales o cinematográficos —en los años noventa, lo indie era símbolo de autenticidad e independencia, aunque estuviera promovido por grandes

empresas culturales y gozara de un éxito mundial—. Y el movimiento antiglobalización contribuyó a popularizar culturas no occidentales en Occidente, en lo que fue una especie de reverso *bueno* de la globalización *mala*: si en los sesenta la espiritualidad india se había hecho célebre en Occidente gracias en parte a los Beatles y otras estrellas del pop, ahora eran otros músicos famosos, como Manu Chao, quienes se convertían en referentes de la juventud airada importando estilos musicales y estéticas de otros países en vías de desarrollo. En cualquier caso, la antiglobalización había tomado las ya tradicionales formas de oposición contra el capitalismo y la política ortodoxa y las había actualizado, había dado un renovado lenguaje político a los jóvenes rebeldes y había perpetuado la tradición revolucionaria surgida en los sesenta. Los rebeldes posteriores derivarían de esa nueva reformulación del disenso, y volverían a saltar a las noticias de todo el mundo, tras unos años de práctica invisibilidad, con movimientos como el 15-M u Occupy Wall Street. Pero a esas tácticas antiglobalizadoras le sumarían una nueva, si cabe más radical, esperanza revolucionaria.

11

Internet y la enésima esperanza revolucionaria

El movimiento antiglobalización había mantenido las ya viejas tácticas de protesta y la escenificación del disenso mediante pequeños espectáculos destinados a ser repetidos en los medios de comunicación de todo el mundo, pero lo que se empezaba a percibir como la nueva revolución cultural —y quién sabe si no también política— tenía lugar en otra parte. Había sido clave en la organización del movimiento, pero no estaba en las calles. Tampoco estaba, de nuevo, en las grandes instituciones políticas como los partidos o los sindicatos, y en ese momento la gran industria cultural heredera de las nuevas formas de comunicación de los sesenta —las cadenas de televisión de entretenimiento, las discográficas de pop y rock, la prensa musical y de tendencias—, ese inmenso conglomerado dedicado a proporcionar vivencias novedosas a los jóvenes, apenas si empezaba a comprender las implicaciones que iba a tener para ella. Y es que esa nueva revolución lo tenía todo para ser una radical vuelta de tuerca en la liberación de los individuos, en el derrumbamiento de barreras para la comunicación, en la simplificación de la organización política al margen del sistema. Por si eso fuera poco, había nacido también en los sesenta de mano de unos visionarios con enorme talento para la innovación, se había desarrollado en buena medida en California, como el movimiento hippy, con el que tenía estrechas vinculaciones, y casi cuarenta años más tarde llegaría al gran público como una nueva ola portadora de inimaginables

cambios. Sus primeros beneficiarios, una vez más, serían los jóvenes, especialmente los jóvenes occidentales de clase media abiertos al cambio, a nuevos lenguajes que sus padres, al menos al principio, serían incapaces de comprender. Sus implicaciones revolucionarias parecían infinitas. Y también esta vez eran divertidas.

Internet era, efectivamente, el sueño de todo joven con ansias de novedad y libertad. Era un sistema descentralizado, muy poco regulado, auspiciado por gurús de aspecto estrafalario o estudiantil que hablaban de atractivas y complejas ideas como el intercambio de información sin intermediarios o la democracia virtual. Se trataba, además, de una plataforma cuyo contenido era constantemente cambiante, abierto a todo el mundo y desprofesionalizado. Incluso los primeros emprendedores que vieron sus posibilidades empresariales se parecían más a los viejos luchadores de la contracultura que a los encorbatados que regían el mundo físico. Sin duda, las grandes empresas y los grandes medios de comunicación acabarían percatándose de la importancia de invertir tiempo y dinero ahí —a fin de cuentas, los jóvenes ávidos de consumir nuevas experiencias llevaban décadas siendo uno de sus objetivos prioritarios—, pero a pesar de ello, internet sería un campo de batalla cultural no sólo pensado para los jóvenes, sino en buena medida construido por los jóvenes.*

En la primera década de su uso masivo, la mayoría de los servicios más innovadores de internet habían sido creados por jóvenes por debajo de los treinta años. Buena parte de ellos se habían formado en un ambiente económico en el que se mezclaban el individualismo innovador y la informalidad contracultural, un legado de los sesenta. A diferencia de otros revolucionarios recientes, sin embargo, estos jóvenes no estaban motivados por ideas políticas. Su cultura era sin duda heredera del progresismo emprendedor cultivado por las grandes universidades estadounidenses y por

las empresas de tecnología, y por la cultura del *do it yourself*, y es indudable que algunos de los rasgos más distintivos de internet conectaban con la cultura libertaria, contraria a los controles estatales y enemiga de los grandes conglomerados de difusión ideológica. Pero estos jóvenes empresarios se limitaban por lo general a crear una tecnología para que fueran sus usuarios —mediante sus opiniones, mediante sus compras, mediante el itinerario de su navegación— quienes definieran sus contenidos y la jerarquía entre éstos. No se trataba, pues, de ideólogos clásicos deseosos de difundir sus agendas políticas, sino de innovadores conscientes de que el triunfo de nuevas ideas y cambios sociales dependía ya por completo de las tecnologías de la comunicación y la información, y de que éstas sólo podían desarrollarse plenamente en un entorno capitalista, con el motor imprescindible del talento y grandes inversiones. Sin embargo, aunque sus empresas tecnológicas solían tener un desarrollo como el de cualquiera de otro tipo —buenas ideas tenidas en solitario o con amigos, conocimientos técnicos para desarrollarlas, inyecciones de capital por parte de profesionales de la inversión y, finalmente, salidas a Bolsa— sus prácticas empresariales tenían el sello *cool* de la nueva cultura capitalista surgida de los sesenta, que trataba de mezclar la eficiencia con el desenfado: entornos de trabajo informales con comida orgánica y vegetariana, aparcamientos para bicicletas, horarios elásticos y abiertos a la conciliación familiar, plantillas dominadas por jóvenes imbuidos de la cultura pop vestidos con sencillez o con estética prestada de las subculturas transgresoras —pero, en cualquier caso, sin traje y sin corbata— y una apuesta por la creatividad individual. Todo tenía el aire relajado y al mismo tiempo sofisticado propio de unos jóvenes conscientes de que estaban dominando una vez más las tendencias culturales y de que, con eso, estaban revolucionando el mundo. Los nuevos revolucionarios ya no releían a

oscuros filósofos posmarxistas ni ponían en duda los fundamentos de la democracia liberal, sino que creaban algoritmos y diseñaban aplicaciones. Y se hacían ricos.

Más allá de sus intenciones, con todo, internet fue desde los primeros tiempos de su uso masivo una extraordinaria herramienta de organización política. Como sucedió ya en el movimiento antiglobalización, los activistas podían utilizar los foros para discutir cuestiones ideológicas y el correo electrónico para preparar sus manifestaciones (más adelante, con la aparición de la llamada Web 2.0, Twitter y Facebook tendrían usos similares). Pero ésa no era su única implicación de carácter político; tenía muchas otras que afectaban a algunos de los pilares del funcionamiento de la sociedad. Por lo que respectaba a la producción y distribución de cultura, la aparición de herramientas de autopublicación gratuitas permitía que cada individuo o grupo contara con su propio medio de expresión, el equivalente al fanzine de las últimas décadas, pero accesible desde todo el mundo. Las redes p2p de intercambio de archivos y las páginas de descarga permitían eludir a las empresas con ánimo de lucro —y, en muchos casos, los derechos de autor— y compartir gratuitamente productos culturales con desconocidos. Y se popularizaron prácticas como el copyleft, una licencia bajo la que los autores de libros o música permitían la circulación libre de sus obras —restringida con la licencia más tradicional, el copyright— para aumentar así el acervo cultural accesible sin coste a todos los internautas. También los programas de código abierto, que podían ser utilizados gratuitamente por otros programadores para sus propios fines o simplemente para mejorarlos y devolverlos perfeccionados, se hicieron de uso masivo entre los más tecnófilos. Los mecanismos que habían regido el intercambio cultural desde hacía décadas —el profesionalismo, la existencia de grandes empresas que seleccionaban contenidos para después

distribuirlos, su comercialización de un modo no muy distinto al de cualquier otro producto— mostraban signos de decadencia y al fin parecía posible una cultura de todos y para todos, sin intermediarios de por medio. Ciertamente, muchos de los jóvenes que habían inventado los mecanismos que hacían posible la llegada a las masas de estas nuevas formas de intercambio eran, pese a su indumentaria informal, perfectos magnates del capitalismo que luchaban por acumular fortunas apenas salidos de la universidad y peleaban ferozmente en el mercado en busca de usuarios y publicidad. Pero a pesar de ello, salían a la superficie toda clase de prácticas en apariencia desinteresadas, consistentes básicamente en compartir sin esperar a cambio nada más que un cortés agradecimiento. Y parecía de veras que, con ese nuevo modelo económico, internet podía ser una herramienta que, transformando el modo en que se intercambiaba información, transformara radicalmente la sociedad.

Y como tal, se depositaron en ella grandes esperanzas. Como lo había hecho la música pop, internet creaba una fractura cultural entre generaciones difícilmente salvable, un elemento constante en las distintas revueltas culturales de las que he hablado hasta ahora. Los llamados nativos digitales —jóvenes que habían crecido con internet y lo consideraban su principal medio de información y comunicación— eran cada vez más indiferentes a la vieja cultura impresa, el elemento que había vertebrado la discusión de ideas en las democracias desde hacía por lo menos doscientos años. Las horas que dedicaban a la televisión, el medio de comunicación que había sido la clave del entretenimiento y en cierta medida el altar alrededor del cual se reunía la familia entera cada noche desde hacía más de medio siglo, disminuían. La jerarquía tradicional de las noticias y, por lo tanto, del debate público —resultado del trabajo de periodistas que seleccionaban los hechos que consideraban más importantes y les daban un

mayor rango en sus medios de comunicación— era sustituida por las decisiones de los usuarios, que votaban —con sus comentarios, sus «Me gusta» o sus retuits— las que debían ocupar un lugar preponderante en ese nuevo e inmenso espacio de conversación que era internet. Este nuevo poder que los individuos habían arrancado una vez más a las instituciones encargadas de intermediar —aunque ahí seguían las empresas de telecomunicaciones que daban acceso a internet, todas ellas casi sin excepción grandes corporaciones tradicionales— daban a la red una apariencia de infinita libertad y participación y, de hecho, a ojos de los más esperanzados la convertían en una democracia en sí misma.

Sin duda, la política oficial había ido incorporando internet a la gestión de los asuntos públicos y a la propaganda. Las administraciones públicas recurrían a internet para agilizar las gestiones burocráticas; los partidos trataban de estar presentes en las redes sociales para recabar apoyos, los políticos estrenaban sus blogs y sus páginas web para tratar de hacer llegar sus mensajes a los ciudadanos sin necesidad de la intermediación de los medios de comunicación. Pero para los más convencidos de que internet debía ser el escenario de una radical y nueva democracia, todo eso no era más que la enésima repetición de un fenómeno rutinario desde los años sesenta: viejas instituciones adoptaban y banalizaban herramientas contraculturales que creían que les ayudarían a acercarse a los votantes y los clientes, y con ello contribuían a destruir su potencial revolucionario. De lo que se trataba, según ellos, era de construir en internet una democracia más real, menos intermediada, más directa. Una democracia totalmente nueva que no estuviera viciada por los viejos intereses, por la codicia de las organizaciones tradicionales y su deformación de los verdaderos deseos de la ciudadanía. Los usuarios que trabajaban por esa refundación de la democracia mediante internet no eran la mayoría de quienes utilizaban la

red, pero como sucede siempre con los fenómenos revolucionarios, la minoría con más conocimientos, más implicada y más activa conseguía una atención mediática muy superior a la de la mayoría que le daba a la tecnología un uso despolitizado. Entre los primeros, había tecnófilos de muy distintas ideologías —pero, por lo general, relacionadas con la izquierda heterodoxa— que reclamaban elecciones con voto remoto o referéndums virtuales y que, en algunos casos, consideraban los intercambios de opiniones en foros o redes sociales un medio de deliberación más eficiente, y más cercano al sentir popular, que los parlamentos democráticos. También profesionales y pensadores con prestigio en los medios y las empresas tradicionales, muchas veces imbuidos de la retórica revolucionaria que desde los años sesenta se aplicaba a la autoayuda y la gestión de los negocios, auguraban que internet abría una nueva época de relaciones políticas y económicas que dejaría obsoleta la democracia previa al 2.0. Sin duda había también muestras de radicalidad delictiva, como los hackers o los crackers, algunos de ellos reunidos en el colectivo Anonymous, que atacaban los sistemas informáticos de grandes instituciones para demostrar sus debilidades o en represalia por sus decisiones, muchas veces relacionadas con los derechos de autor, y organizaciones a medio camino del activismo informático y el periodismo como WikiLeaks, que aspiraba a cambiar las relaciones internacionales mediante la filtración en internet de material secreto. Pero fuera del modo que fuera, entre los nuevos pensadores y activistas de internet cundía la idea —larvada durante décadas en la literatura, el cine o reducidos círculos tecnológicos— de que el ciberespacio iba a ser el escenario de una nueva encarnación, más justa y libre, de la vida en común y la cultura compartida. Lo cierto era que en apenas quince años de uso generalizado, internet había empezado a redefinir viejos conceptos de la

filosofía occidental como la intimidad, la amistad o el comercio. Pero eso era sólo el principio. Como todas las revoluciones, ésta tenía los ojos puestos en el futuro, en la esperanza, en una buena nueva que algunos vanguardistas anunciaban pero que sólo la suma de voluntades podría hacer factible. Como afirmaba el título de un libro de Enrique Dans, uno de los más afamados blogueros españoles y profesor del Instituto de Empresa de Madrid, *Todo va a cambiar*.

Y es que la plenitud de internet llegó en un momento en que era particularmente lógico desconfiar de todo aquello en que se había confiado en el pasado. Si los noventa fueron una de las décadas más prósperas y tolerantes de la historia en la mayor parte del mundo occidental —lo cual no impidió, como hemos visto, la aparición de un nuevo movimiento que denunciaba el sistema como esencialmente injusto—, el siglo XXI había empezado con los atentados del 11 de septiembre de 2001, había seguido con dos guerras de alcance mundial y miedo generalizado y había continuado, en 2007, con una inmensa crisis económica. El desprestigio de lo viejo era enorme. El juego político democrático, los medios de comunicación gigantescos y la economía capitalista parecían sumidos en una inercia que ignoraba la llegada de nuevas reglas. Porque lo único realmente nuevo era internet. Ni la música, ni la literatura, ni la filosofía, ni el arte, nada de la cultura que hasta entonces había propiciado cambios de mentalidad y novedosos comportamientos sociales podía ofrecer algo nuevo que refundara una época. Sólo la tecnología y sus nuevas formas de convivencia abiertas, aparentemente igualitarias y progresivamente más accesibles, podían alumbrar una nueva era.

Al principio, como sucede siempre con la llegada de elementos totalmente novedosos, radicales e inesperados, las grandes instituciones se acercaron a internet con una mezcla de entusiasmo y prevención. El

mainstream cultural había aprendido desde hacía décadas que nada vende tanto como la revolución y el cambio. La innovación cultural, tecnológica y empresarial era lo que había sacado al mundo de anteriores crisis, de modo que era posible repetir la fórmula. De hecho, ésa era la única fórmula. Sin embargo, industrias como la periodística, la editorial o la musical —instituciones que habían revolucionado la sociedad con su aparición siglos o décadas atrás— tenían miedo de que esa nueva disrupción cumpliera sus promesas de cambio y acabara con su centralidad en la vida pública, y hasta con su propia existencia. Ya empezaba a hacerlo. No sólo los más jóvenes perdían interés en la cultura impresa y los soportes físicos para la música y el cine, sino que en una nueva paradoja, estas industrias se veían obligadas a apostar fuertemente por unas formas de producción e intercambio de contenidos que tal vez acabaran con ellas. La fuerza de los cambios era tal que parecía imposible ignorarlos. Como en todo el mundo en los sesenta, como en España en los ochenta, lo que en un momento dado era sólo una pequeña sacudida, una revuelta que parecía situarse muy lejos del núcleo del sistema, en unos pocos años no sólo conseguía cierta popularidad, sino que se convertía en el nuevo marco de la discusión. Si a principios de la primera década del siglo XXI internet podía parecer cosa de adolescentes introvertidos que mataban el tiempo ante el ordenador o, en el mejor de los casos, de viejos sesenteros talentosos que se habían hecho ricos con unos raros artefactos culturales, al final de la misma eran la nueva élite con la que los políticos del mundo deseaban fotografiarse y cuyas ideas querían emular todos los demás. La revolución de internet había sido aprovechada al principio por activistas comprometidos, pero no mucho después los ciudadanos de a pie empezaban a asumir que el paradigma de las relaciones culturales había cambiado, los gurús tecnológicos trataban de sustituir a los viejos intelectuales en su papel de líderes sociales y los periódicos y los

informativos de la televisión abrían con la última novedad intrascendente y amable de la red, fuera el tuit de un famoso o un vídeo casero de YouTube. Al igual que todas las revoluciones efectivas, se extendía y perdía densidad ideológica con gran rapidez.

En ese sentido, inevitablemente, la nueva revolución alumbró una nueva guerra cultural y a sus propios reaccionarios. Y, como en otras ocasiones, éstos no eran necesariamente conservadores de derechas. De hecho, en no pocas ocasiones, eran parte de quienes habían vivido toda su vida profesional tras la estela de la revolución pop, sus formas industriales y su asimilación por parte de la política. En España, la Sociedad General de Autores y Editores o la Academia de Cine —dos instituciones tradicionalmente progresistas— iniciaron diversas campañas contra el intercambio de archivos en las redes p2p y las páginas de enlaces. Esto, naturalmente, no era un ataque contra internet, sino sólo contra unas prácticas que consideraban delictivas, pero detrás de estos intentos legítimos de proteger lo que consideraban sus derechos, se hallaba también, con mucha frecuencia, una nostalgia explícita por un mundo, por un marco cultural, que veían en peligro. Los rituales asociados a la música y el cine —que, pese a su encanto, no tenían otra razón de ser que los procesos industriales con los que se había construido el pop—, como la compra de discos en tiendas especializadas o la asistencia a las salas de proyección clásicas en los barrios, eran experiencias que muchos jóvenes ya no iban a conocer, lo que resultaría en una lamentable pérdida cultural. Lo cierto era que hacía ya bastante tiempo que la mayor parte de los discos se compraban en grandes centros comerciales y en formato CD, y que las películas de mayor audiencia se veían en multisalas muchas veces situadas en las afueras de las ciudades, pero las reacciones siempre requieren un embellecimiento del pasado, y en cualquier caso la capacidad de seducción

de los objetos pop —los discos y sus carátulas, las entradas de cine y los pósters publicitarios—, creían, iba a perderse entre los fríos bits de los archivos informáticos. Muchos periodistas o editores, educados en la centenaria cultura del papel impreso, veían cómo objetos particularmente importantes en sus vidas cotidianas, como los periódicos o los libros, eran considerados redundantes, cuando no obsoletos, por la nueva generación. Más allá de tratar de defender legítimamente sus medios de vida, muchos de estos profesionales actuaban con la misma inquietud con que lo habían hecho todos los refractarios a las revoluciones culturales de décadas recientes. Lo que se perdía no era una práctica cultural, sino un verdadero mundo, una forma de educación sentimental, cuya desaparición era un drama porque ese modo de vida era valioso en sí. Sin duda, internet era un prodigio maravilloso, pero podía acabar con algo conocido y bueno para sustituirlo por otra cosa aún semidesconocida y potencialmente caótica.

Y es que, en un nuevo giro ideológico, y pese a que la industria cultural se había enorgullecido de su apariencia revoltosa y en buena medida había sido la portavoz de las sucesivas rebeldías culturales, mediada la primera década del siglo XXI empezaba a ser vista por los nuevos revolucionarios como un elemento de la reacción. Ciertamente, décadas después de las grandes innovaciones que había implementado para dar forma al fenómeno pop, la industria cultural había pasado a funcionar, en muchos sentidos, como cualquier otra industria destinada a las masas, y estaba conformada por grandes multinacionales jerárquicas con distintos departamentos o sellos —muchos de ellos con una premeditada imagen de independencia y carácter alternativo— dirigidos a distintos targets comerciales. Sin duda seguían existiendo las empresas tradicionales independientes, muchas veces fundadas en los viejos tiempos de la contracultura, y seguían apareciendo pequeñas editoriales o discográficas con minúsculas infraestructuras y

vocación outsider. Pero la cultura ya era un sector más de la economía, que incluso gozaba de protecciones especiales como impuestos reducidos o subvenciones estatales, y en ese sentido era difícil que siguiera manteniendo su imagen de interlocutor privilegiado con los jóvenes ansiosos de ruptura con el legado cultural tradicional. Por lo demás, como decía, la industria se hallaba a la defensiva frente a las nuevas formas de intercambios de conocimiento y entretenimiento y trataba de explotar sus tradicionales conexiones con el poder para mantener su *statu quo*, y eso, sumado a su estructura basada en la profesionalización, la especialización en cada uno de los procesos industriales y las economías de escala la convertían, a ojos de los jóvenes tecnófilos, en una especie de caricatura particularmente irritante de los males del viejo mundo capitalista y endogámico. Eso no impedía, de nuevo, que esos mismos jóvenes, después de unos primeros pasos orgullosos en el mundo de la autopromoción y las pequeñas empresas culturales, trataran de publicar sus libros en las grandes editoriales, o de contratar por las discográficas multinacionales, pero definitivamente había algo un poco anticuado en ese gran conglomerado de intermediarios. Lo viejo no había acabado de morir y lo nuevo no había nacido del todo, y por lo tanto había que seguir apoyándose en lo viejo al mismo tiempo que se anunciaba que en poco tiempo iba a ser irrelevante. Pero la dirección de la historia parecía tan clara, tan dominada por internet, que esa pequeña incongruencia parecía sólo un pasajero momento de indefinición.

Todos estos cambios eran, sin duda, reales. Internet estaba y está transformando la cultura y la economía, y puede parecer poco probable que esas dos cosas puedan cambiar y que no lo haga la política. Pero como hemos visto hasta ahora, los cambios económicos y culturales de las revoluciones de los sesenta en adelante no han supuesto grandes cambios en la estructura institucional de las democracias.* E internet parece estar

actuando de un modo semejante. En sus poco más de quince años de uso generalizado, ha transformado el intercambio de afectos, de ideas y de mercancías, pero no ha implicado un cambio sustancial en el modo en que se vertebran y se gobiernan las sociedades. Sin duda, hoy la discusión pública se ha desplazado hacia un nuevo escenario, y los viejos medios que habían gozado de un práctico monopolio en la distribución de información desde los centros de poder y creatividad hasta las masas han perdido una influencia que, paradójicamente, tratan de recuperar haciéndose eco y llevando a las masas lo que sucede en los espacios que le hacen la competencia. Pero, en contra de lo que indicaba Dans, no todo ha cambiado. Como en todo movimiento revolucionario, el autor cifraba su triunfo en un futuro indeterminado, pero eso es sólo una proyección optimista similar a las que, en el pasado, cifraban en un solo y sin duda trascendental cambio cultural —de la revolución roquera a la sexual— la explicación y el remedio de todas las disfuncionalidades del sistema. Como tantas otras veces en los últimos cincuenta años, parece que todo ha cambiado, pero en buena medida el funcionamiento de las democracias —los grandes partidos, el voto físico y secreto, el parlamentarismo, la separación de poderes— se mantiene asombrosamente igual que antes del surgimiento de la última revolución.

Y es que, pese a que los seres humanos han demostrado a lo largo de la historia que son profundamente conservadores en lo que atañe al mantenimiento de las instituciones y las formas de gobierno, parece que cada generación siente la llamada a crear un mundo nuevo, radicalmente distinto del de sus padres. Internet, naturalmente, es una tecnología revolucionaria, pero en estos momentos se están proyectando en ella todas las esperanzas de un nuevo orden que en el pasado se habían proyectado en otros aspectos del cambio cultural. Muchos de ellos, los que triunfaron,

consiguieron en efecto cambiar aspectos del mundo, pero en realidad no afectaron significativamente, al menos desde la consolidación de las democracias, a los fundamentales de la política. Lo que sí han hecho, en cambio, es dar pie a nuevas guerras culturales, a nuevos temas de conflicto público, que ahora se mueven en escenarios aparentemente novedosos, pero que son iguales en lo fundamental.

De hecho, lo que ha sucedido una vez más es que la aparición de un nuevo sistema de relaciones culturales ha dado pie a una lucha compleja y difusa entre las viejas élites y las nuevas, pero en todo caso *dentro del mercado y de la democracia tradicional*. Los viejos productores de cultura desean mantener su estatus, aunque para ello tengan que ceder en algo y adoptar nuevas tecnologías; los nuevos revolucionarios del conocimiento aspiran a sustituir a los intelectuales tradicionales en su prestigio como intérpretes del sentir social. Un buen número de ciudadanos, a pesar de la crisis económica y política, siguen confiando en mayor o menor medida en los sistemas tradicionales de deliberación pública, como las empresas de comunicación o el propio parlamentarismo; otros consideran que esa discusión está secuestrada por los grandes intereses y que la verdadera conversación libre y trascendente tiene lugar en las redes sociales. Naturalmente, todo esto no es incompatible entre sí. Pero si la más conocida herencia de la revolución de los sesenta fue su afán liberador, otra no menos importante fue la conversión de la discusión pública en una sucesión de proclamas apocalípticas, en la contraposición casi bélica de la posición propia y la del adversario. De hecho, la batalla casi milenarista entre una visión del mundo y la otra, entre unos intereses y los contrarios, no es más que democracia común, una simple contraposición de ideas, pero la política espectacular requiere enfrentamientos en los que los contendientes asuman que o vencen ellos, o nos enfrentamos a la catástrofe. Naturalmente, esto no

es así por mucho que el ritual democrático sea rutinario y requiera grandes y básicamente ilusas batallas para adoptar tintes épicos. Unos tintes épicos reforzados aún más por internet, que permite a los activistas difundir grandilocuentes proclamas y organizar grandes movimientos políticos cómodamente sentados frente a un ordenador y sin asumir ningún riesgo. Pero, en cualquier caso, éste es el funcionamiento de la cultura desde hace medio siglo, y ése va a seguir siendo, probablemente, a pesar de todas las recetas revolucionarias pensadas para superarlo, como las que se tejieron, en España y luego en otras partes del mundo, en el último año y medio.

12

El 15-M y la nostalgia revolucionaria

El 15 de mayo de 2011, miles de españoles se manifestaron en las calles y las plazas de varias ciudades exigiendo «Democracia real ya». La crisis económica estaba siendo particularmente dura en España, donde los funcionarios habían visto rebajados sus sueldos, los jubilados congeladas sus pensiones, y el desempleo rozaba en aquel momento el 21 por ciento de la población activa. Sin embargo, quienes lo tenían peor eran los jóvenes: el paro entre los menores de veinticuatro años era de un 45 por ciento, muchos licenciados universitarios eran incapaces de conseguir un trabajo a la altura de su preparación, y muchos chicos que habían abandonado los estudios para dedicarse a la construcción u otros sectores boyantes se hallaban sin formación y sin trabajo. Incluso quienes tenían la suerte de disponer de uno, vivían con sueldos muy bajos, contratos temporales y miedo a perder también eso. La generación que había sido educada implícitamente en la creencia de que viviría mejor que la de sus padres —como, a su vez, ésta había hecho con respecto a la de los suyos— se encontraba ahora sin la posibilidad de repetir lo que parecía el ritual propio de un país próspero como España: trabajo no muy bien pagado pero relativamente seguro, matrimonio, hipoteca, hijos.

Las causas de esto eran enormemente complejas —muchos años de bajos tipos de interés, burbuja inmobiliaria, deuda privada y pública, caída del sector exterior, poca competividad, globalización—, pero los manifestantes,

o al menos los más organizados entre ellos, tenían claro que buena parte de la responsabilidad era de la política. No solamente de las malas decisiones tomadas por los políticos de uno u otro partido en las últimas décadas, sino de *la política en sí*. La clase política, como llamaban a los cargos electos, se había ido distanciando progresivamente de la ciudadanía para entregarse a los intereses de la banca y las grandes empresas; se había rodeado de comodidades y privilegios que le impedía comprender las verdaderas necesidades del ciudadano medio, y a causa de ello la democracia se había pervertido y había dejado de representar al pueblo. Sin duda, eran muchas las medidas económicas necesarias para salir del agujero, pero por encima de eso lo que resultaba urgente era refundar la política, limpiarla de intereses oscuros y devolverle la dignidad y la legitimidad.

El movimiento se caracterizaba por la falta de líderes, la horizontalidad radical y la convivencia de distintas ideologías, y era quizá la primera ocasión en que se producían en la España reciente grandes manifestaciones ajenas a las instituciones que tradicionalmente las alentaban, como la Iglesia, los sindicatos o los partidos políticos. El movimiento se había organizado, tanto logística como ideológicamente, a través de internet, en las redes sociales y páginas web creadas expresamente, y los organizadores anónimos habían intentado mantener, al menos al principio, la apariencia de diversidad, de falta de color político. Aquello no era más que el pueblo, con toda su pluralidad y toda su solidaridad, alzado pacíficamente para exigir a los poderosos honestidad, austeridad y amparo a las víctimas de la crisis.

La manifestación en Madrid, la mayor de España, fue, efectivamente, pacífica y reivindicativa. Y cuando llegó a su fin, en la Puerta del Sol, algunos jóvenes plantaron tiendas de campaña y decidieron pasar la noche acampados allí, inspirados por la ocupación de la plaza Tahrir egipcia, que pocos meses antes había sido tomada por manifestantes contrarios al

régimen de Hosni Mubarak.* Querían que la *clase política* comprendiera que la manifestación no había sido un acto esporádico, sino que éste iba a tener continuidad hasta que sus reivindicaciones fueran atendidas. En los días siguientes, el pequeño campamento de tiendas fue creciendo e incorporando edificios efímeros como carpas y construcciones de palés hasta ocupar la mayor parte de la plaza. Los acampados —ya en su inmensa mayoría jóvenes acostumbrados a la organización política alternativa— establecieron asambleas en las que se discutían asuntos políticos de actualidad, el propio devenir del campamento y temas más generales como el feminismo o la sexualidad, y programaron actos lúdicos y talleres de teatro, espiritualidad o música. El campamento se convirtió en una pequeña ciudad con sus propias normas internas, su agenda política y su sistema económico. Los medios de comunicación de todo el mundo contemplaban el fenómeno como una muestra admirablemente pacífica de protesta. La prensa española analizaba el fenómeno en función de la coyuntura política. La mayoría de los ciudadanos españoles veían con simpatía a aquellos jóvenes que se sacrificaban para hacer visibles sus reivindicaciones, y muchos se sumaban a sus actos.

El movimiento que finalmente se apoderó simbólica y físicamente de la plaza parecía un estallido espontáneo surgido en un momento de particulares dificultades económicas y políticas, pero era cualquier cosa menos nuevo. Aunque ahora recibiera atención mediática y un cierto grado de comprensión por parte de la mayoría, había existido desde hacía décadas, y tenía sus orígenes españoles en el movimiento libertario de los años setenta, y sus raíces internacionales en el más reciente movimiento antiglobalización. Los objetivos políticos de los acampados entroncaban con su denuncia de la ilegitimidad de la democracia capitalista, con su llamada a reinventar la sociedad previa reinvención de la conciencia de los

individuos y con su creencia en la posibilidad de establecer una nueva forma de organización política basada en una mezcla de recetas anarquistas y estatalistas. El movimiento llevaba años, por no decir décadas, organizándose en casas ocupadas convertidas en centros culturales, en asociaciones de barrios, en grupos asamblearios. Los medios casi nunca les prestaban atención —excepto cuando ocupaban un edificio u organizaban una protesta teatral con algún fin concreto— porque no eran relevantes políticamente. Su propia forma de funcionamiento —su desdén por la figura del líder y la jerarquía, la toma de decisiones mediante la unanimidad y no la mayoría, su lenguaje político alejado del mayoritario— les impedía negociar con los poderes democráticos, a los que despreciaban, y les sumía en una dinámica de eterna discusión interna que apenas tenía contacto con el exterior. Su alto nivel de organización les permitía, sin embargo, tener medios de comunicación en papel o en internet, librerías surtidas de literatura subversiva, actividades culturales como conciertos o talleres y hasta un cierto eco en la academia. Pero por lo general vivían concentrados en determinados barrios —en Madrid, por ejemplo, en Lavapiés—, ajenos a la disputa política cotidiana y sumidos en la búsqueda de fórmulas revolucionarias y alternativas al *statu quo* que a veces tenían sus raíces en regímenes del mundo en desarrollo, en ideas económicas anticapitalistas como el decrecimiento, la agricultura orgánica, el anarcofeminismo o la espiritualidad alternativa. Ninguna de estas ideas tenía demasiado eco fuera de los pequeños grupos que las respaldaban, aunque de vez cuando alguno de sus rasgos culturales —el peinado, la música de percusión, la ropa, el consumo responsable o el comercio justo— llegaba a ser una tendencia diluida en el *mainstream*, e incluso hallaba eco en formaciones como Izquierda Unida, que oscilaba de nuevo entre el estatalismo clásico y la libertad alternativa, o los sindicatos, temerosos de perder base social. Pero

en cualquier caso, los grupos alternativos se organizaban en lo posible de acuerdo con sus reglas en comunidades que aspiraban a la autogestión.

Sin duda, muchos jóvenes —y mayores— se habían unido ahora a sus reivindicaciones hartos de la ineptitud de la política oficial para satisfacer lo que consideraban sus derechos económicos. Pero por lo general, la única verdadera novedad era que este movimiento había explotado mediáticamente. Su ocupación de una gran plaza en la capital le había dado una popularidad y unas simpatías de las que nunca había gozado. De repente, tras el 15 de mayo, ideas políticas como la asamblea, la autogestión o la nacionalización de la banca, todas ellas manejadas por estos grupos en la semipenumbra durante años, estaban en la televisión, los periodistas se las tomaban en serio y las discutían en sus medios. Sus lemas provocativos y sus proyectos políticos, que siempre habían pasado desapercibidos o habían sido tenidos por ilusiones radicales, eran introducidos en el debate público mayoritario. Poco importaba que sus ideas fueran buenas o siquiera posibles: los acampados solían argumentar que no pretendían hacer un programa político coherente, sino sólo expresar su malestar y trasladarlo a la opinión pública, y ésta era enormemente receptiva a cualquier expresión de disenso con el estado de las cosas. El movimiento ahora galvanizado aspiraba a ser una superación de las tradicionales articulaciones políticas en forma de partidos o sindicatos, y por lo tanto no podía esperarse de él su concreción, su jerarquía y sus sistemas de negociación con las instituciones. La suya, aunque llevara décadas existiendo, era una nueva forma de participación política más libre y mejor, más individualista y más comunitarista al mismo tiempo.

Sin embargo, si sus formas de discusión y sus ideas políticas eran descendientes del libertarismo y de los micromovimientos antiglobalizadores, Democracia Real Ya y los demás grupos alrededor de

los cuales se organizaban y discutían los manifestantes habían incorporado a su práctica reivindicativa internet, un elemento revolucionario que les daba una apariencia de estricta modernidad. De hecho, uno de los embriones de las protestas masivas del 15 de mayo había sido la organización en internet de la campaña #nolesvotes, destinada a pedir el voto por cualquier formación política que no hubiera apoyado —lo hicieron el PP, el PSOE y CiU— la aprobación de la llamada Ley Sinde, que ponía impedimentos legales a las páginas de descarga, p2p y enlaces. La campaña había sido promovida por exitosos pensadores y empresarios de internet —como Enrique Dans, Julio Alonso, Martín Varsavsky o Ricardo Galli— que, una vez que ese movimiento se sumó a las acampadas, siguieron dándole apoyo pese a que las recetas económicas que éste proponía iban claramente en contra de las llamadas a una mayor liberalización de la economía española que muchos de ellos habían defendido. Que el poder de articulación que le atribuían a internet se transformara en un movimiento real en las calles era sin duda un espaldarazo a sus ideas sobre la sociedad 2.0 y demostraba las verdaderas posibilidades políticas de sus empresas o sus lecciones. Y el hecho de que las propuestas políticas del movimiento fueran inconexas o contradijeran las suyas no impedía ese apoyo. De hecho, uno de los rasgos más característicos del 15-M era que incluso muchos ciudadanos que no estaban de acuerdo con sus reivindicaciones apoyaban sus acciones. Aunque sus fines fueran equivocados, parecían creer, sus actividades eran una loable muestra de renovación y frescura, y significaban que una generación a la que se había tenido por indiferente o directamente cínica con respecto a la política, mostraba por fin ideales y energía para luchar. Sin duda, parte de esta visión positiva se debía a la laxitud de las propuestas del movimiento y a que resulta difícil discrepar con el deseo de tener una sociedad más justa, una economía más sana y una democracia

más limpia. Sin duda también, el estado de la economía era tan catastrófico, y la política oficial parecía tan incapaz de hacer nada al respecto, que cualquier iniciativa heterodoxa parecía tener valor en sí misma.

Algo parecido sucedió en Estados Unidos a partir del 17 de septiembre de 2011, cuando manifestantes estadounidenses inspirados de nuevo por la revuelta egipcia y por las acciones de los «indignados españoles» —nombre que los manifestantes habían tomado del libro de Stéphane Hessel *¡Indignaos!* y que los medios anglosajones habían adoptado— ocuparon Zuccoti Park, un lugar cercano al escenario emblemático del capitalismo, Wall Street. Bajo el lema «Somos el 99 por ciento», en oposición al 1 por ciento de ricos estadounidenses, el movimiento pretendía denunciar «la desigualdad social y económica, el elevado desempleo, la avaricia y la corrupción y la indebida influencia de las grandes empresas sobre el gobierno, particularmente las del sector financiero».[26] Como en España, Estados Unidos estaba gobernado por un presidente de izquierdas, de discurso renovador y con gran capacidad para conectar con los jóvenes, pero eso no se había traducido, denunciaban, en una limitación del poder de las grandes corporaciones, sino que éstas parecían incluso aprovecharse de la crisis para aumentar su poder y beneficiarse de la ayuda legal y económica de los gobiernos. Sin duda, la articulación y difusión de su disenso había sido posible gracias a la dureza de las condiciones económicas y la predisposición de los medios a difundir movimientos políticos no institucionales, pero una vez más el movimiento no hacía sino volver a sacar a la luz mediática las reivindicaciones y las tácticas de protesta que lo habían precedido. Uno de sus primeros promotores fue *Adbusters*, una revista canadiense dedicada a los movimientos alternativos que ya había tenido mucha importancia en la lucha contra la globalización —y en la consagración del consumo de determinados productos de moda,

como zapatillas deportivas alternativas, y de prácticas culturales, como el skate—. Asimismo, el movimiento Occupy —que se extendió a otras ciudades estadounidenses— recuperaba los mensajes deslenguados de los *hips* contra las grandes empresas y la maquinaria burocrática, el *do it yourself* de los punks en la elaboración de camisetas y *merchandising* reivindicativo, la cultura indie de los noventa y el redentorismo tecnológico. Aunque las reivindicaciones de los manifestantes estadounidenses fueran similares en fondo y forma a las de los españoles, los primeros se enfrentaban además a una novedad histórica: el Tea Party, un movimiento populista de derechas que había reaccionado a la crisis con un ideario completamente opuesto al de Occupy —la culpa de la mala marcha de la economía no se debía a la relajación del gobierno a la hora de limitar la actividad económica, afirmaban, sino a su excesivo intervencionismo—, pero que había copiado de la izquierda informal sus tácticas de protesta mediática: las manifestaciones, los pequeños grupos articulados a través de internet, la horizontalidad e inexistencia de líderes con poderes orgánicos, la reivindicación de su carácter de *outsiders* ignorados y maltratados por el gobierno. Occupy, recogiendo la herencia de los yippies y sin duda más inclinado que el Tea Party a utilizar los desórdenes públicos como reclamo mediático, hacía política callejera, se valía de eslóganes atractivos e ingeniosos, y en última instancia pretendía hacer política sin implicarse en sus formalidades institucionales. La avalancha de noticias e interpretaciones a que dio pie en los grandes medios de comunicación demostraban una vez más que su táctica era efectiva publicitariamente, pero en términos políticos, probablemente, sólo conseguía que el gran partido de centro-izquierda estadounidense, el Partido Demócrata, mostrara una simpatía reacia y apenas suavizara su discurso económico. Pero más allá de todo esto, y del hecho de que muchos observadores creyeran estar viendo un

fenómeno nuevo cuando no era más que un movimiento con décadas a sus espaldas que de repente tenía eco mediático, había algo más.

Desde los años sesenta con los que empieza este libro hasta hoy, en Occidente la democracia liberal se ha ido expandiendo y fortaleciendo con una firmeza inédita. Y ha ido dando a cada vez más personas dignidad material y libertades. Naturalmente, en ese período se han ido sucediendo toda clase de crisis y de cambios de modelo, y en España en concreto se han repetido cíclicamente desde la consecución de la democracia, aunque es probable que esta crisis sea, ciertamente, singular y particularmente destructiva. Pese a ello, y a sus notorios fallos, el capitalismo con libertades es el sistema predilecto, con mucha diferencia, de los occidentales, y el que les ha dado más prosperidad a lo largo de la historia. Sin embargo, durante ese mismo tiempo, las revueltas no se han detenido. Siempre han tenido buenos motivos: en los sesenta, el encorsetamiento moral y militarista de la sociedad; en los setenta, el desprecio a las minorías; en los ochenta españoles, una cultura envejecida y tímida; en los noventa, una globalización con grandes desequilibrios, y en la primera década del siglo XXI, el cansancio ante el monopolio de la información por parte de las grandes industrias mediáticas y la crisis económica. Las revueltas siempre habían fracasado políticamente —y ésa es una más de las razones por las que cabe afirmar que el capitalismo es mucho más fuerte que en el pasado, cuando las revueltas a veces sí triunfaban en términos políticos—, pero siempre habían dejado tras de sí importantes legados culturales que la misma generación que los había creado integraba en el sistema y las siguientes volvían a transformar. El capitalismo no sólo parecía soportar esas revueltas, sino que en buena medida las había convertido en uno de sus motores para mutar sin dejar de ser él mismo. La responsabilidad de mantener viva esa dinámica había ido recayendo sucesivamente en las

distintas generaciones de jóvenes, que, llevados por su ansia de cambio y su idealismo, debían pelear por inventar un mundo a su medida que fuera expulsando lentamente a los cíclicamente envejecidos representantes del ya anacrónico sistema.

En buena medida, eso significaron y siguen significando el 15-M y Occupy, y a ello deben buena parte de las simpatías que han suscitado incluso entre muchos que no comparten sus ideas. En determinados momentos, el hecho mismo de rebelarse parece bueno, aunque las posibilidades de alcanzar la victoria sean remotas. Ciertamente, muchos de los participantes del movimiento oscilan entre el orgullo de pertenecer a una minoría especialmente lúcida y la creencia de que son verdaderos representantes de todo el pueblo. También, sin duda alguna, creen disponer de las armas ideológicas y tácticas para llegar a ser un elemento verdaderamente activo de la política real. Pero más allá de todo esto, y de cómo se vean a sí mismos, esos movimientos le sirven a toda la sociedad como una muestra de la posibilidad de rebelarse, de enfrentarse al poder, sea cual sea el resultado final. Es su inocencia —que probablemente sus miembros no crean tener— lo que les hace puros y valiosos frente al cinismo de los poderosos. Naturalmente, esto implica un inmenso paternalismo, y en cierta medida ignora la noción racionalista de que lo útil son los hechos y las ideas que consiguen transformar la realidad para mejor, no las simples buenas intenciones. Pero en realidad toda esta celebridad súbita de un movimiento minoritario que había aprovechado sus largos años de organización y discusión para armar un verdadero movimiento popular —al punto de que conseguía que minúsculas manifestaciones o sentadas de unas pocas decenas de personas llegaran a las portadas de los periódicos— no es más que la consecuencia del deseo por parte de amplias capas de la

clase media que no sintonizan con sus ideas de que suceda *algo*, cualquier cosa, que renueve la esperanza de la sociedad en el idealismo.

Esto no quiere decir, naturalmente, que los manifestantes no tengan razones sobradas para estar descontentos con el mundo. Éste se halla en un estado verdaderamente calamitoso y los jóvenes son víctimas, aunque se resistan a reconocerlo por una especie de solidaridad entre rebeldes, de las medidas que los viejos *soixante-huitards* adoptaron en su favor al introducirse definitivamente en el sistema y adapatarlo a sus intereses. Porque los grandes estados del bienestar, las pensiones generosas y los sistemas de salud públicos casi ilimitados que hemos conocido en las últimas décadas han beneficiado sobre todo a esa generación. Fueron grandes victorias de la política de izquierdas, pero ahora que sus protagonistas llegan a la edad de jubilación, parecen no ser sostenibles por razones demográficas y cambios del modelo económico, y dejan en clara desventaja a los jóvenes que aspiran a repetir su trayectoria. Pero lo cierto, en cualquier caso, y más allá de su renuencia a despertar un conflicto generacional explícito, es que entre las llamadas a la indignación o a la protesta se oyen pocas advertencias de que su impulso puede ser, como demuestra la historia reciente de esa clase de movimientos, políticamente inútil si no se encauza por la vía institucional. De nuevo, ahí está el optimismo imprescindible para que fenómenos como éste lleguen siquiera a producirse, pero es también una muestra de inercia cíclica: la de confiar regularmente en movimientos que demuestran una y otra vez que no son funcionales políticamente, sino sólo expresiones de malestar que acaban reducidas, en el mejor de los casos, a tendencias culturales o que, en el peor, si no son capaces de adaptarse a los mecanismos del mercado, vuelven a la oscuridad. Quizá la muestra más clara de ello sea que, de nuevo como en el 68 francés, después de la gran movilización izquierdista del 15-M, los

conservadores del Partido Popular arrasaron en las elecciones municipales y autonómicas del 22 de mayo de 2012 y obtuvieron una gran mayoría absoluta en las nacionales del 20 de noviembre.

Pero además de eso, y pese a su apariencia moderna debida a su uso de internet y su estética contracultural, el movimiento es en esencia reaccionario, en el sentido del término que he descrito anteriormente. Como todos los movimientos revolucionarios surgidos en Occidente desde los años sesenta, apela a una época en la que las cosas funcionaban y apunta a la mayor simplicidad de ese pasado como receta para superar la nociva complejidad del presente. Sin duda, el movimiento no señala ningún momento concreto del pasado como el ideal al que se debería regresar, como sí lo hacen los movimientos rebeldes de derechas contemporáneos en Estados Unidos, que sitúan en los años cincuenta, o incluso ya en los ochenta de Reagan, el momento más admirable de la democracia estadounidense. Pero al igual que el Tea Party, el 15-M se presenta a sí mismo como un antídoto genuinamente popular contra un sistema que se ha corrompido y deslegitimado. En ese sentido, todo el relato ideológico del 15-M está basado en la idea, análoga a la de la tradición cristiana, de la caída: en el pasado, la democracia fue virtuosa —en algunos casos, se alude a la democracia griega, un modelo de lo que hoy consideraríamos una perfecta injusticia—; los humanos se organizaban con ecuanimidad, eran solidarios y desdeñaban el materialismo. Desde la irrupción del liberalismo, y especialmente del llamado neoliberalismo, sin embargo, los occidentales se han vuelto individualistas y agresivos, han dado la espalda a sus congéneres, y lo han hecho porque los poderosos les han empujado a ello con sus construcciones ideológicas e institucionales pensadas únicamente para aumentar su poder. Naturalmente, el argumento es falaz: la historia reciente ha supuesto el mayor proceso de ampliación de libertades y

disminución de la pobreza de toda la trayectoria humana. Pero, aun así, para este movimiento —como para los hippies, los libertarios o los antiglobalizadores— la clave está en *recuperar* esa pureza supuestamente perdida y volver a un orden social más sencillo en el que desaparezcan las complejidades provocadas por el desarrollo tecnológico que ha arrasado con las economías y las formas de vida tradicionales, pero que, paradójicamente, es también clave para la organización de los revoltosos. Buena parte de sus recetas económicas —el trueque, la limitación de las transacciones financieras internacionales, la apuesta por el *do it yourself* frente a la producción industrial— son muestra de esa voluntad de regreso a un pasado en buena medida inventado, al igual que lo son muchas de sus aportaciones al debate sobre la organización política. En ese sentido, por ejemplo, consideran que la política y el Estado están carcomidos por la corrupción, pero *al mismo tiempo* reivindican que la política y el Estado deberían tener más poderes en el ámbito económico y el control social. Una vez más, creen que el funcionamiento interno del movimiento —las asambleas, los talleres, el no consumismo— puede ser aplicable a la sociedad en general si ésta despierta del sueño en el que la han inducido. Si no lo hace, es porque se halla presa de lo que Pierre Bourdieu —un filósofo de referencia para los movimientos marxistas y posmarxistas desde los setenta— llamaba «violencia simbólica», la nueva forma de opresión capitalista que, aunque aparentemente no violenta, sojuzga a los ciudadanos mediante la cultura. A diferencia de buena parte de la tradición contracultural, pero no de los *soixante-huitards* imbuidos de estructuralismo y las lecciones de Foucault, no creen que la libertad sea realmente parte de la solución, porque, en cierta medida, la libertad como tal no existe y es una falacia burguesa. Sin embargo, en un nuevo giro ideológico, lo que los manifestantes defienden, más allá del aspecto revolucionario de sus

proclamas y sus tácticas, es su derecho a acceder a la vida burguesa: el empleo estable, el confort material, el futuro predecible y asegurado por un Estado benefactor y generador de empleos. Sin duda, eso no es lo que pretenden los pertenecientes a los movimientos nucleares del 15-M, pero también sin duda es a eso a lo que aspiran quienes se acercan a él al ver truncadas sus expectativas de una vida materialmente estable.

Con todo, una vez más, estas incoherencias ideológicas apenas importan. El movimiento ha triunfado mediáticamente, las masas lo ven con simpatía, e incluso parte de las élites —políticas, artísticas, literarias, periodísticas— se han sentido movidas a apoyarlo. Además de por todas las razones esgrimidas hasta ahora, sin duda también porque saben que no se trata de una verdadera revolución que pueda poner en serio riesgo su estatus o sus pertenencias. Quizá quienes se sitúan a la izquierda de la socialdemocracia, como Izquierda Unida o parte de los sindicatos, se sumaran a sus reivindicaciones porque temían ser considerados tan parte del sistema como los demás —de hecho, lo son— y que sus votantes o afiliados se arrojen en brazos del movimiento que aparenta más pureza. Pero, en última instancia, esto es una muestra más de que, lo quiera o no, el movimiento 15-M es sólo otra tendencia que compite en el mercado para conseguir la atención de los medios y la presencia en las redes sociales y así ganar puntos entre la opinión pública. Sin duda, es difícil saber en qué se podrá traducir políticamente ese triunfo en la opinión, pero parece evidente que no va a suponer una ruptura con el funcionamiento normal —y, por lo tanto, también a veces ineficiente e insatisfactorio— de la democracia capitalista de partidos. Sus posibilidades de éxito, una vez más, están en la cultura.

En ese sentido, no es de extrañar que la vieja cultura —una vez más, formada en el legado de los sesenta— corriera presta a mostrar su solidaridad con lo que consideró la nueva cultura revolucionaria. Como

había sucedido en ocasiones anteriores, acomodados catedráticos, viejos intelectuales bien conectados con el poder o grandes medios de comunicación masivos han mostrado su simpatía por lo que les ha parecido, si no un movimiento político articulado, sí la enésima expresión de modernidad revolucionaria. También ellos quieren, cómo no, seguir siendo modernos.

Epílogo

La contracultura burguesa y la tradición de rebelarse

«Se trata de una élite que ha sido educada para oponerse a las élites. Son bienestantes, pero se oponen al materialismo. […] Por instinto, se enfrentan al poder, pero en cierta medida se dan cuenta de que se han convertido en un nuevo poder.»[27] Ésta era la caracterización que David Brooks hacía, en su libro del año 2000 *Bobos en el paraíso*, de los privilegiados surgidos de la revolución cultural de los sesenta y su papel en la sociedad actual. Son mayores que los jóvenes que se están peleando con la policía en las calles para conseguir un mundo mejor; de hecho, han sido sus maestros y comparten con ellos muchísimas cosas —por encima de todo, la experiencia de una juventud rebelde—, pero ahora ya están en otro mundo, el mundo adulto en el que la utopía es imposible y sólo queda negociar con la realidad: «Se debaten en la disyuntiva entre la igualdad y el privilegio (“Creo en las escuelas públicas, pero un colegio privado es lo mejor para mis hijos”), entre la comodidad y la responsabilidad social (“Estos pañales de usar y tirar son un increíble desperdicio de recusos, pero son muy fáciles de utilizar”), entre la rebelión y la convención (“Sé que me drogué mucho en el instituto, pero a mis hijos les inculco que digan que no”)». Naturalmente, quienes han conseguido vivir así son sólo el pequeño grupo de revoltosos juveniles que supieron interpretar las reglas de la nueva democracia de mercado y tuvieron el talento necesario para medrar en ella. Son muchos más los que no han sabido hacerlo y se han convertido en

fracasos ideológicos, o los que sólo lo hicieron a medias y se instalaron en realidades —un puesto vitalicio de profesor de instituto, un pequeño cargo sindical o político, una modesta carrera profesional o artística— desde las que siguen peleando por un mundo nuevo, más justo, a partir de la relativa comodidad de su presente maduro. Pero, en cualquier caso, como señala Brooks, su experiencia y su manera de vivir borran por completo unas líneas divisorias claras: las que hasta los años sesenta habían separado la vida burguesa de la vida rebelde.

El mundo a principios del siglo XXI es una mezcla asombrosa de estética rebelde y ortodoxia económica, de discurso revoltoso y adoración del confort material. Y a consecuencia de ello, prosigue Brooks, los individuos más afortunados de ese mundo afortunado, especialmente si son de izquierdas, sienten una tensión entre su «éxito material» y su «virtud interior». No es que duden de la legitimidad con que han conseguido lo que tienen —a fin de cuentas, en muchos casos, es fruto de logros políticos como la educación pública o con becas, la progresiva no discriminación por sexos, la meritocracia, o en España, simplemente, la democracia—, pero aun así hay una cierta brecha entre sus aspiraciones a un mundo más radicalmente igualitario y su satisfacción personal con el bienestar que les ha sido concedido. Naturalmente, hay centenares de causas justas por las que seguir luchando, centenares de motivos por los que vale la pena organizarse políticamente y protestar. Pero la mayoría de estos viejos *soixante-huitards* ya no pueden salir a la calle —excepto, quizá, en ocasiones especialmente clamorosas— para gritar y correr ante la policía, aunque por supuesto algunos siguen haciéndolo. Su expresión del disenso se produce mediante el voto, pero también mediante decisiones de consumo en general y de cultura en particular. Sin duda, a su modo de ver, esos muchachos que se manifiestan ante las grandes instituciones económicas y

políticas tienen mucha razón, y hasta es posible que a los viejos revolucionarios les dé cierta envidia no poder estar en su lugar armando una buena protesta. Pero ahora su papel es otro. Quizá compran café del comercio justo, optan por un coche poco contaminante, le hacen un contrato a la chica inmigrante que les ayuda con los niños, donan una parte de sus merecidos ingresos a una ONG, firman manifiestos o escriben airados artículos.

Es muy probable que buena parte de estas pequeñas acciones cotidianas sean más efectivas para la creación de un mundo acorde con sus ideas que todas las protestas, performances y sentadas que puedan hacer los jóvenes y que ellos mismos hicieron. Pero carece de épica. Es cualquier cosa menos un espectáculo. Sin duda, los medios de comunicación se hacen eco de esta nueva forma de intervención política, pero aunque eso sea un síntoma visible de su éxito, significa también que su lucha contra el sistema es, en cierta medida, *el sistema*. El sexo, el rock y las drogas son omnipresentes. En cualquier centro comercial puede encontrarse ahora un Starbucks con sus productos certificados ecológicamente y producidos respetando los derechos laborales de los trabajadores del mundo en desarrollo; cadenas de ropa y mobiliario que ofrecen productos «étnicos» a precios baratos; o tiendas con incienso, alimentos orientales o bisutería latinoamericana. Las librerías están llenas de volúmenes publicados por multinacionales en los que se explica cómo triunfar en los negocios siguiendo la doctrina budista o cómo tener una vida sexual plena al mismo tiempo que se sigue una exigente carrera laboral como ejecutiva. Y los cines continúan proyectando películas repletas de estereotipos sexistas y bobas historias de amor perfecto, pero de vez en cuando una pequeña película independiente o un documental que explica las miserias del capitalismo tienen éxito de público. La contracultura goza de tanto predicamento que es un poco raro seguir

llamándola contracultura. Más bien es, ahora, un pedazo importante de la cultura a secas. Sobre todo, la de los más ricos y mejor educados.

Sin embargo, la dinámica política y cultural iniciada en los años sesenta parece exigir que los detractores del sistema —de todo él o de sus aspectos más ostensiblemente injustos— vivan, al menos en su retórica, en una prolongación del apocalipsis decretado entonces, en una suerte de perpetua revolución. En parte es un síntoma admirable de que el principal motor del capitalismo, la rebeldía y la inventiva que de ella surge, sigue en marcha, innovando en productos y modos de vida. Pero al mismo tiempo, esa constante sensación de inminencia de una bancarrota del mundo conocido, la persistente intuición de que un orden nuevo y radical está a la vuelta de la esquina, convierte las modas culturales y las posiciones políticas en una especie de *revival* constante. Las protestas teatrales que se suceden una y otra vez parecen más un ritual celebratorio del hecho mismo de protestar que una propuesta de programa para el mundo futuro. Por lo general, siguen fracasando, pero eso no convence a nadie de que haya que desistir de ese camino. Los vencedores del fracaso de los sesenta se han convertido en algo muy parecido a los burgueses de toda la vida, y hacen política decidiendo a qué causas deben apoyar con su dinero o su voto, pero al mismo tiempo, al menos los que no experimentaron una conversión radical, siguen teniendo su corazón, aunque sea desde la cómoda distancia adulta, con la rebelión mediática. Porque a estas alturas ya es inconcebible que los jóvenes no se rebelen. Juventud y rebeldía son una misma cosa. Los padres aplauden al ver a sus hijos repetir lo que ellos mismos intentaron décadas antes. Y es que, en un nuevo giro debido al triunfo de la contracultura, la rebeldía *se ha convertido en una tradición*.

Todo esto, sin embargo, no quiere decir que no exista una grieta generacional. Porque sí existe y está basada en un hecho incontrovertible: la

generación de los sesenta creció en un mundo próspero, consiguió además hacerlo libre, llegó al poder político, económico y cultural relativamente pronto y, además, ha permanecido en él mucho, mucho tiempo. Tanto, que el mundo está ya diseñado a su medida: ellos han vivido con los mejores contratos laborales, con un sistema de sanidad pública sólido, con unas pensiones de jubilación aceptables. Sin embargo, el mundo que legan a sus hijos y a sus nietos va a ser muy distinto y no necesariamente mejor. Seguramente seguirá siendo libre, pero también es probable que sea mucho menos optimista, mucho menos próspero, con muchas menos oportunidades y con un Estado encogido y un serio riesgo medioambiental. Esta generación —mi generación— puede estar agradecida a los *baby boomers* occidentales por muchas razones que van de la libertad sexual a una inmensa variedad de opciones culturales, pero puede también sentir, legítimamente, que sus padres o abuelos se guardaron para sí el mejor de los mundos posibles y se olvidaron de dejarlo en un estado presentable para cuando llegara la hora del relevo. Un relevo que por lo demás, como decía, se ha postergado enormemente.

Esto se debe en parte a razones demográficas y biológicas: la generación de los sesenta era muy grande y, felizmente, está viviendo muchos años. También hay razones de naturaleza cultural: la revolución de los sesenta —o, en España, la de los jóvenes que ocuparon el poder desde principios de los ochenta— fue tan exitosa que parece normal que sus autores hayan pilotado durante años el mundo por ellos creado. Pero también resulta ineludible preguntarse por cómo las generaciones que les han seguido han manejado su legado.Y en ese sentido es posible pensar que la insistencia en repetir su arco vital ha sido paralizante. Volver a rebelarse en las calles, volver a convertir la provocación en un arma liberadora, volver a creer en las posibilidades transformadoras de la vanguardia artística, volver a buscar

en otras culturas respuestas a las preguntas planteadas por la nuestra, y creer que después de eso vendría un mundo nuevo y más justo ha sido una estrategia ineficaz. No porque no sea natural y en cierta medida hasta buena y liberadora en sí misma; puede que sea incluso una constante histórica que por alguna razón creemos que se ha acentuado ahora. Pero en cualquier caso, eso no impide ver un rasgo, muy singular y muy llamativo, en la nueva cultura juvenil: ha vuelto la mirada al pasado; no para conocerlo y aprender de él, sino para envidiarlo *y querer volver a él*. Los jóvenes de los sesenta se divirtieron tanto, consiguieron tanto, y luego tuvieron tantas comodidades, que no hay futuro mejor que volver a repetir su experiencia. Lamentablemente, eso no es posible, pero nos conformamos con regresar a las modas que eran transgresoras *antes*, a formas de organización política que eran novedosas *antes*, y a suplicar a los gobiernos que nos permitan volver a la comodidad material y las posibilidades de hacer carrera de *antes*. Sin duda, internet abre una puerta a un futuro nuevo y mejor, y es posible que algo de eso consiga, pero como ya he dicho, creo que las esperanzas redentoras que se están poniendo en esta tecnología son un exceso que en realidad no hace más que copiar las esperanzas desmesuradas puestas en el pasado en otros fetiches que se demostraron relevantes pero no trascendentales.

Con esto no quiero decir, ni mucho menos, que el mundo esté condenado a la parálisis o que sea imposible concebir otras formas de innovación cultural, económica o política que nos saquen del agujero en el que parecemos sumidos actualmente. Al contrario. Seguirán las luchas culturales implacables entre los nuevos rebeldes y los partidarios del orden antiguo; la derecha y la izquierda se culparán mutuamente de los males del mundo mientras copian las tácticas exitosas del adversario; el poder siempre requerirá mecanismos de control externos que limiten su tendencia

a la ineficiencia y el abuso, y el arte seguirá representando de formas novedosas aspectos del ser humano que serán liberadores para unos e incómodos para otros. Pero habrá que encontrar, en este nuevo mundo cuya puerta estamos empezando a abrir, formas de posicionarse que no sean una mera repetición inconsciente de las proezas del pasado. Si la generación de los sesenta cambió el mundo, y la de los ochenta España, es necesario revisar su inmensa inventiva, su osadía y su transgresión para ver cómo lo hicieron, *pero no para imitarles*, como creo que hemos hecho hasta ahora de una manera mecánica. No tengo ninguna duda de que, en general, el mundo es mucho mejor hoy que antes de que esos revoltosos se lanzaran a las calles, singularmente en los países que eran entonces dictaduras, y cuyos resistentes fueron los verdaderos héroes de los sesenta. Pero si queremos volver a renovar este mundo, tendremos que encontrar otras formas, quizá menos ruidosas, seguramente menos utópicas, pero sin duda más acordes con nuestro tiempo y sus nuevas realidades.

David Brooks reconocía en *Bobos en el paraíso* que, pese a sus críticas a esa generación de rebeldes que se habían aclimatado a su manera al capitalismo, también él era un *bobo*, un burgués bohemio. Con todas las diferencias de edad, cultura y dinero, también puedo decir que muchos de quienes me rodean y yo mismo somos beneficiarios de esta sucesión de revoluciones divertidas que se han producido en las últimas décadas. Sin duda, como quizá habrá quedado claro, no comparto muchos de sus rasgos. Y creo que ha sido la aburrida política oficial, con su desfile de hombres y mujeres poco imaginativos y rutinarios, la que nos ha dado algunas de las mejores cosas que tenemos hoy. Como Robert Hughes, creo que lo que él llamó la «cultura de la queja», esa tendencia a la polarización cultural, al maximalismo y a la provocación frívola, ha lastrado el debate público y ha

convertido las democracias en espectáculos obsesivamente mediáticos y, muchas veces, inanes.

Pero espectáculo o no, lo cierto es que la democracia se ha asentado y es cada vez más popular en la mayor parte del planeta. En España, no parece posible una vuelta atrás, y aunque esto no sea decir mucho, no es poco vista nuestra historia. Que el sistema haya sido capaz de abrirse hasta el punto de que sus contrarios puedan participar del juego con sus propias ideas y sus propias tácticas es un gran logro que ni siquiera en tiempos como los nuestros debe olvidarse. De hecho, las cosas que más nos molestan de la vida política actual, como la crispación, el sectarismo cultural y el sacrificio de las ideas en el altar de la popularidad, y el hecho de que se lleven a cabo —aunque nunca se resuelvan— mediante la discusión y la ofensa verbal, y no mediante la agresión física y la violencia, son a su modo un triunfo de la democracia.

Naturalmente, no todo esto es mérito de lo que he llamado aquí la revolución divertida. Pero la idea misma de que las revoluciones ya no sean de carácter político sino cultural, y de que no sean resueltas mediante la violencia sino a través del mercado, es uno de los mayores logros de las últimas décadas. Para los instigadores de las revueltas, sin duda, tiene un precio elevado: como hemos visto, nunca triunfan del todo, aunque sí pueden imponerse parcialmente y cambiar el mundo por medio de la persuasión y no por el atajo de la toma del poder. Y sin duda, en ocasiones, pueden fracasar estrepitosamente, porque por su misma naturaleza, estos movimientos son minoritarios y exclusivos, y sólo en determinados casos consiguen abrirse a la mayoría aunque sea en versiones aparentemente poco fieles a la fórmula originaria.

Sea como sea, Occidente es hoy, en parte, el legado de todo lo que aquí cuento. Podríamos habernos ahorrado enormes cantidades de energía

malgastadas en actos inútiles o puramente autocomplacientes, podríamos haber tratado de ser más efectivos y menos teatrales, podríamos, en definitiva, haber atendido más a los hechos y menos a los sueños. Pero éstas son nuestra cultura y nuestra política, y a fin de cuentas vivir en una democracia esencialmente mediática implica convivir también con todo eso y, cuando toca, aceptarlo o enfrentarlo mediante la razón. En cualquier caso, la revolución pendiente, la verdadera, la que invocan quienes cíclicamente se hartan de vivir como lo hacemos y deciden rebelarse, continuará siendo, con toda probabilidad, un hermoso mito que continuaremos postergando indefinidamente. Pero mientras tanto seguiremos divirtiéndonos, haciendo síntesis ideológicas aparentemente incoherentes y luchando por tratar de vencer en todas y cada una de las guerras culturales. Y de sobrevivir como individuos y como sociedad.

Notas

1. Citado en Bruce J. Schulman, *The Seventies*, Da Capo Press, Nueva York, 2002, p. 1.

2. The New Yippie Book Collective, eds., *Blacklisted News: Secret Histories from Chicago to 1984*, Bleecker Publishing, Nueva York, 1983, p. 514, citado en en.wikipedia.org/wiki/Youth_International_Party.

3. Carlos Monsiváis, *El 68. La tradición de la resistencia*, Bolsillo ERA, México, 2008, p. 84.

4. Mark Kurlansky, *1968. El año que conmocionó al mundo*, Destino, Barcelona, 2005, p. 17.

5. Tony Judt, *Posguerra*, Taurus, Madrid, 2006, p. 570.

6. *Ibid.*, p. 651.

7. Albert Goldman, *Las muchas vidas de John Lennon*, Lumen, Barcelona, 2010, p. 194.

8. Daniel Cohn-Bendit, *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*, Anagrama, Barcelona, 1987, pp. 47-48.

9. James Wolcott, «A Time to Booggie», *The New Yorker*, 10 de enero de 1994, p. 74.

10. *Barcelona Libertaria*, n.º 1, 23 de julio de 1977.

11. José Ribas, *Los 70 a destajo. Ajoblanco y libertad*, RBA, Barcelona, 2007, p. 501.

12. *Ibid.*, p. 506.

13. Juan Carlos de Laiglesia, *Ángeles de Neón*, Espasa, Madrid, 2003, p. 41.

14. Pedro Almodóvar, *Patty Diphusa y otros textos*, Anagrama, Barcelona, 1991, pp. 94-95.

15. Jorge Semprún, *Federico Sánchez se despide de ustedes*, Tusquets, Barcelona, 1996, p. 117.

16. José Carlos Mainer y Santos Juliá, *El aprendizaje de la libertad 1973-1986*, Alianza, Madrid, 2000, p. 88.

17. *Ibid.*, p. 90.

18. Wolf Lepenies, *¿Qué es un intelectual europeo?*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 393.

19. Citado en Luis Negró Acedo, *El diario El País y la cultura de las élites durante la Transición*, Foca, Madrid, 2006, p. 24.

20. *Ibid.*, p. 26.

21. Citado en José Carlos Mainer y Santos Juliá, *op. cit.*, p. 149.

22. Joseph Heath y Andrew Potter, *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Taurus, Madrid, 2005, p. 173.

23. Naomi Klein, *Vallas y ventanas*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 207.

24. *Ibid.*, p. 28.

25. *Ibid.*, p. 172.

26. http://en.wikipedia.org/wiki/Occupy_Wall_Street.

27. David Brooks, *Bobos en el paraíso. Ni hippies ni yuppies: un retrato de la nueva clase triunfadora*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 2001.

* Éste no fue el caso de las luchas por los derechos civiles de los negros estadounidenses, que pese a su popularidad entre los jóvenes universitarios de clase media, recurrieron a sistemas de organización política básicamente ortodoxos en Estados Unidos, como la utilización de las redes de las iglesias o la intervención en comunidades especialmente vulnerables.

* Posteriormente, la nueva izquierda reclamaría que el Estado no sólo tolerara nuevas formas de vida en materia sexual y cultural, sino que las reconociera y les diera una protección especial frente a las tradicionales. Y, ciertamente, también hubo en la derecha los llamados libertarios, una minoría, que consideraban los asuntos sexuales y morales estrictamente privados.

* Esta idea y muchas otras en este capítulo siguen lo expuesto por Mark Lilla en «A Tale of Two Reactions», publicado en *The New York Review of Books* el 14 de mayo de 1998.

* Es cierto que uno de los elementos que contribuyeron a la irrelevancia del libertarismo barcelonés fue el hecho de que el nacionalismo catalán, una vez llegado al poder autonómico, decidió apoyar las expresiones culturales antifranquistas también nacionalistas y más convencionales políticamente como las de Raimon, Lluís Llach, Maria del Mar Bonet o Marina Rossell, y no a los imprevisibles —y, en buena medida, castellanohablantes— libertarios.

* Hubo notables excepciones, por supuesto, y las principales quizá fueran Federico Jiménez Losantos y Fernando Savater, ambos enfrentados desde los comienzos de la democracia pero procedentes por igual de ámbitos libertarios o de izquierda heterodoxa que lentamente habían ido asentándose en el sistema.

* Klein hace referencia al libro *El fin de la historia y el último hombre*, de Francis Fukuyama.

* En 1994, Jerry Yang (nacido en 1968) y David Filo (1966) fundaban el portal de noticias y entretenimiento Yahoo. También en 1994, Jeff Bezos (1964) creaba la tienda de libros online amazon.com. En 1996, dos jóvenes estudiantes de matemáticas, Larry Page (1973) y Sergey Brin (1973), creaban Google como trabajo de investigación universitario. En 1999, Shawn Fanning (1980) fundaba Napster, una plataforma para el intercambio gratuito de archivos musicales entre usuarios. También en 1999, Pyra Labs, cofundada por Evan Williams (1972) y Meg Hourihan (1972), ponía a disposición del público Blogger, un software de fácil utilización que permitía a sus usuarios la autopublicación de blogs. Jimmy Wales (1966) y Larry Singer (1968) creaban en 2001 la Wikipedia, una enciclopedia redactada y editada por sus propios usuarios. Mark Zuckerberg (1984) adaptaba los viejos tablones universitarios a internet con Facebook en 2004. Chad Hurley (1977), Steve Chen (1978) y Jawed Karim (1979) fundaron el portal de vídeos caseros YouTube en 2005. Jack Dorsey (1976) se inventaba el microblogging con Twitter en 2006.

* Todo lo que sigue es aplicable exclusivamente a las democracias occidentales, no a los países de Oriente Próximo u otros lugares del mundo en desarrollo, donde internet sí parece estar siendo —aunque no sabemos hasta qué punto— una herramienta de cambio político.

* Pese a que la revuelta egipcia, y las de los países árabes en general, inspiraron el movimiento 15-M, su naturaleza fue totalmente distinta: las primeras tuvieron lugar en regímenes autoritarios, pretendían derrocar al dictador y fueron sofocadas con mucha violencia física y cortes en las comunicaciones. En el caso español, además de tratarse de una democracia, los fines de los manifestantes eran, a pesar de su retórica revolucionaria, básicamente reformistas, y como en el 68 parisiense, no deseaban cambiar el régimen por métodos extraordinarios. Su propósito era ganar visibilidad para conseguir reformas políticas y económicas, no acabar con el sistema político. Las primeras fueron revueltas más o menos clásicas aunque llevadas a cabo pacíficamente; la segunda, una revolución divertida en el sentido que le he dado aquí: un estallido de rebeldía en democracia que ganó una inmensa popularidad gracias a los medios.

Ramón González Férriz (Granollers, Barcelona, 1977) ha sido editor, traductor y periodista. Actualmente, es el responsable de la edición española de la revista *Letras Libres* y escribe sobre cultura y política en medios de comunicación españoles y latinoamericanos.

Edición en formato digital: septiembre de 2012

© 2012, Ramón González Férriz
© 2012, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Diseño de cubierta: Marta Borrell y Ferran López / Penguin Random House Grupo Editorial
Fotografía de la cubierta: © Getty Images

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9992-239-3

Composición digital: Barcelona edicions digitals

www.megustaleer.com

Índice

Cubierta

La revolución divertida

Introducción. La persistencia de los años sesenta

Primera parte

1. El 68 y el fin del consenso
2. No era política, era pop
3. «Lo que tú no comprendes, Dany, es que nosotros ganamos en los años sesenta»
4. Las guerras culturales
5. Revolucionarios y reaccionarios

Segunda parte

6. Anarquistas y posmodernos
7. La cultura y el Estado
8. Intelectuales pop
9. Hacia la normalidad a golpe de manifiestos

Tercera parte

10. La antiglobalización y el espectáculo
11. Internet y la enésima esperanza revolucionaria
12. El 15-M y la nostalgia revolucionaria

Epílogo. La contracultura burguesa y la tradición de rebelarse

Notas

Biografía

Créditos